مفاتيح الحكمة والكلام

بحث في الأمور العامة بين ابن تيمية ومخالفيه

مفاتيح الحكمة والكلام

بحث في الأمور العامة بين ابن تيمية ومخالفيه

تأليف

سامي بن صالح السميري

مؤسسة العلوم للدراسات والنشر

البريد الإلكتروني

muassatalouloum@gmail.com

بسم الله الرحمن الرحيم

مؤسسة العلوم
للدراسات والنشر

لكتـــاب:مفاتيح الحكمة والكلام (بحث في الأمور العامة بين ابن تيمية ومخالفيه)

تـــأليـف:سامى صالح السميرى

عدد الصفحات:٢٣٧ صفحة.

سنة الطباعـة:١٤٤٣ هـ / ٢٠٢٢ م

بـــلد الطباعـة:مصر .

الطبعـــة:الثانية

ISBN: ٩٧٨-٩٧٧-٨٥٦٢٤-٠-٨

البريد الإلكتروني: muassataloulоum@gmail.com

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مؤسسة العلوم للدراسات والنشر
السميرى/ سامى صالح
مفاتيح الحكمة والكلام (بحث في الأمور العامة بين ابن تيمية ومخالفيه)
سامى صالح السميرى (مؤلف).
٢٣٧ صفحة.
٢١,٥x١٤,٥ سم
١.مفاتيح الحكمة والكلام
ISBN: ٩٧٨-٩٧٧-٨٥٦٢٤-٠-٨

المُحتَوَيات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

مُقَدِّمَة

الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله ﷺ، أما بعد:

فهذا كتاب في الأمور العامة أو ما يعرف بالإلهيات بالمعنىٰ العام، شرحت فيه الأمور العامة من كتاب (التهذيب) للسعد التفتازاني، مع إضافة تقريرات شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ لكثير من مباحثه بشكل مبسط ومختصر، أُبين فيه رأيه مشفوعًا بنصوصه التي تبين ذلك وتؤكده من غير مناقشة أو استدراك أو إيضاح لغامض نصوصه، لاكتفائي بإيضاح المطلب من كتاب التهذيب، وقد أسميته «مفاتيح الحكمة والكلام، بحث في الأمور العامة بين ابن تيمية ومخالفيه».

وقد اعتمدت نص التهذيب للسعد التفتازاني الموجود في النسخة المحققة من قبل الدكتور عماد السهيلي والأستاذ مسعود سعيدي، والمطبوعة في دار الضياء بالكويت.

ولم أترجم في حواشيها لأحد من الأعلام المذكورين؛ لاستغناء من ذكر في الشرح عن الترجمة وفرط شهرته، وحيث أقول المصنف مطلقًا فالمقصود به: السعد التفتازاني، والشيخ: هو ابن تيمية رحمه الله.

في الأمور العامة

الشرح

الأمور العامة يراد بها ما لا يختصّ بقسم من أقسام الموجود، وهي الواجب والجوهر والعرض كما ذكر العضد الإيجي[1] في مواقفه، أو كما قال الشريف الجرجاني بأنها: «ما يتناول المفهومات بأسرها، إما علىٰ سبيل الإطلاق كالإمكان العامّ، أو علىٰ سبيل التقابل بأن يكون هو مع ما يقابله متناولًا لها جميعًا، ويتعلق بكل من هذين المتقابلين غرض علمي كالوجود والعدم»[2].

ومباحثها خمسة:

- الوجود والعدم.

---

(١) انظر المواقف ص٤١

(٢) شرح المواقف (٢/ ٦١)

- الماهية.
- الوجوب والإمكان، والامتناع، والقدم والحدوث.
- الوحدة والكثرة.
- العلة والمعلول.

المبحث الأول

الوجود والعدم

بداهة مفهوم الوجود

قال المصنّف: «**تصوّرُ الوجودِ ضروريٌّ، والتعريفُ بمثلِ الكونِ والتحقق والشيئية لفظيٌّ**».

الشرح

التصورات الضرورية لا تحتاج إلىٰ تعريف حدّي فهي مستغنية؛ لحصولها من غير اكتساب، أما التصورات النظرية فهي التي تحتاج إلىٰ تعريف، فالوجود لا يحتاج إلىٰ تعريف حدّي يكشف عن حقيقته لكونه متصورًا ضرورة، بل ذهب جمهور الحكماء إلىٰ أنّه لا شيء أعرف من الوجود، ولا بأس بتعريفه بحسب اللفظ؛ لجواز أن يكون مجهولًا من جهة أنّه مدلول لفظ، فيعرّف بلفظ آخر أشهر وأظهر منه، كتعريفه بلفظ الكون والتحقق والشيئية.

وقد استدلوا علىٰ بداهة مفهوم الوجود بأمور منها :

- كونك تتصوّر وجودك بالبداهة، ووجودَ الأشياء من حولك، والوجود المطلق جزء من وجودك ووجود هذه المتصورات عندك بالبديهة، فالوجود المطلق جزء من وجودك الخاص الذي تتصوّره بداهةً، وجزءُ المتصوّر بداهةً بديهي، فما يتوقف عليه البديهي يجب أن يكون بديهيًا.

- القضية التصديقية القائلة بأن الشيء إما أن يكون موجودا أو معدوما قضية بديهية، والقضايا التصديقية البديهية متوقفة علىٰ تصور طرفيها، والسابق علىٰ البديهي أولىٰ أن يكون بديهيا، فتصور الوجود والعدم بديهي[١].

- الوجود بسيط، فهو غير مركب من ذاتيات مقومة له، وإلا كانت هذه الذاتيات وجودات؛ فيكون الجزء كالكل، ويلزم توقف الشيء علىٰ نفسه، أو عدمات؛ فيتألف الشيء من نقيضه فإنّ العدم نقيض الوجود، أو تتصف أجزاؤه بالوجود، فيكون الوجود زائدًا عليها وعارضًا، فلا تكون أجزاؤه أجزاءه، وهذا

(١) قال الفخر الرازي: «تصور الوجود والعدم بديهي، لأن ذلك التصديق -يعني كون المعلوم إما موجودا أو معدوما- موقوف علىٰ هذين التصورين، وما يتوقف عليه البديهي أولىٰ أن يكون كذلك، ولأن علمي بالوجود جزء من علمي بأني موجود، وإذا كان العلم المركب بديهيا كان العلم بمفرداته كذلك» (المحصل، ص١٤٧)

يبين أنّ الوجود لا جنس له ولا فصل؛ فلا حدّ له[1].

(١) قال الفخر الرازي: «تعريف الوجود بنفسه محال، وبأجزائه أيضًا محال؛ لأنها إن كانت وجودات لزم توقف الشيء علىٰ نفسه، وإن لم يكن فعند اجتماعها إما ألا يحصل أمر زائد، فيكون الوجود محض ما ليس بوجود، أو يحصل فيكون هو الوجود، وتلك الأمور معروضاته، فلا تكون أجزاؤه أجزاءه، أو بالخارج وهو محال لما عرفت في المنطق» (الملخص، ص٢٢٨/ب).

الوجود مشترك معنوي أو لفظي

قال المصنّف: «وينبّهُ علىٰ اشتراكِه معنًى صحةُ التقسيمِ إلىٰ الواجبِ وغيرِه، والجزمُ به مع الترددِ في الخصوصية، وتمامُ الحصر في الموجودِ والمعدوم».

الشرح

الوجود مشترك معنوي بين سائر الموجودات، خلافًا لأبي الحسن الأشعري حيث ذهب إلىٰ كونه مشتركًا لفظيًا؛ لأنّ وجود كلّ شيء عين ماهيته، وبأنه لو كان مشتركا بين الماهيات لكان مغايرًا لها، فيقوم الوجود بما ليس موجودًا[1]، فلا اشتراك عنده إلا في لفظ الوجود.

وقد اختار المصنف مذهب الجمهور من الحكماء والمتكلمين وهو الاشتراك المعنوي، مع تنبيهه لذلك بأمور:

(١) انظر المحصل للرازي ص١٤٨.

أولًا: صحة تقسيم الوجود إلىٰ واجب وممكن، أو إلىٰ مفارق ومقارن، وهو من قبيل تقسيم الكلي إلىٰ جزئياته، ومن شروط صحة هذا التقسيم أن يكون المقسِم متحققًا في الأقسام، فالقسم الواحد هو عبارة عن المقسِم وزيادة قيود تخصصه، وتجعله قسيمًا لبقية الأقسام. وهذه الوحدة للمقسِم لم تتوقف علىٰ وضع اللفظ لهذه الأقسام؛ بدليل صحة التقسيم مع اختلاف اللغات، فلا يرد عليها أن المقسم مشترك لفظي مُقسّم إلىٰ مدلولاته التي وضع بإزائها كتقسيم لفظ العين إلىٰ: العين الجارية، والعين الباصرة؛ فهذا التقسيم حصل بسبب أن الواضع للغة جعل هذا اللفظ لهذه المدلولات، وأما القسمة العقلية فلا تتوقف علىٰ واضع اللفظ، ولا بد فيها من تحقق مفهوم المقسِم في الأقسام؛ لأنّ حقيقة التقسيم ضمّ مختص إلىٰ مشترك[1].

ثانيًا: لو كان الوجود مشتركًا لفظيًا، لما وقع تردد الذهن في خصوصيات الماهيات مع الجزم بوجودها، ولكان له معان مختلفة بعدد الماهيات، فيكون معنىٰ الوجود هو معنىٰ الماهيات المحمول عليها، فيكون التردد في خصوصها يلزم عنه التردد في

(١) قال الفخر الرازي: «يمكننا أن نقسم الموجود إلىٰ الواجب والممكن، والتقسيم يستدعي موردًا مشتركًا فيه، وليس ذلك أمرًا لفظيًا، فإنّا لو قدرنا عدم الوضع أصلًا لم يبطل هذا النوع من تصرف العقل، فإذا هو أمر معنوي». (المباحث المشرقية، ١/ ١٩).

وجودها أيضًا، ولكن نحن نتردد في كون الشيء واجبًا أو جوهرًا أو عرضًا مع جزمنا بوجوده، فلا يكون المجزوم به عين المتردد فيه مفهومًا[1].

ثالثًا: العدم مفهوم واحد لا تمايز فيه حتىٰ يتعدد؛ لأن من شرط التعدد التمايز والاختلاف، ومقابله ونقيضه لا بد أن يكون واحدًا، وإلا بطل الحصر العقلي في قولنا زيد إما موجود أو معدوم؛ لأنه قد يكون موجودًا بوجود مغاير لذلك الوجود الذي لم يتصف به؛ لتعدد الوجودات فلا يلزم من ارتفاع وجود خاص عنه ارتفاع باقي الوجودات؛ فتبطل القاعدة العقلية في امتناع ارتفاع النقيضين واجتماعهما[2].

رأي ابن تيمية في الاشتراك، وقول الأشعري:

الموجودات تشترك في المعنىٰ العام للوجود عند الشيخ، فالواجب والممكن مشتركان في مفهوم الوجود، ومحلّ الاشتراك هو الذهن، وهو مقول بالتشكيك علىٰ الموجودات لتفاوتها في أولية الوجود وأولويته وشدته، والاشتراك المعنوي قول الأشعري

---

(١) قال الفخر الرازي: «ولأنّا إذا علمنا وجود الشيء فلا يتغير ذلك الاعتقاد بتغير اعتقاد كونه جوهرًا أو عرضًا، وذلك يقتضي أن يكون الوجود أمرًا مشتركًا بينهما». (المحصل، ص١٤٨).

(٢) قال الفخر الرازي: «احتجوا بأنّ المقابل للنفي واحد؛ وإلا لبطل الحصر العقلي، فيجب أن يكون الإثبات الذي هو المقابل للنفي واحدًا». (المحصل، ص١٤٨).

عنده أيضًا[1]، وليس هو قائلًا بالاشتراك اللفظي، وإنما بنىٰ ذلك من نسبه له علىٰ نفي الأشعري للأحوال وعدم قوله بزيادة الوجود بحسب الخارج، وقد قرر ذلك كله في مواطن عديدة، ومنها قوله رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قد عُلِمَ بالحس وضرورة العقل، أن الموجود ينقسم إلىٰ واجب وإلىٰ ممكن، وقديم ومحدث، وخالق ومخلوق، وغني بنفسه وفقير إلىٰ غيره.

وعُلِم أيضًا أنهما متفقان في مسمىٰ الوجود والثبوت، والشيء والحقيقة، وغير ذلك، ويمتاز كل منهما عن الآخر بخصائصه.

وليس اتفاقهما في ذلك بمعنىٰ أن في الخارج عن العلم والذهن معنىٰ واحدًا يشتركان فيه، بل كل ما في الخارج من الموجودات فهو مختص بما هو موجود في الخارج، فصفات كل موصوف قائمة به، لا يشركه فيها غيره، ولكن يتفقان في معنىٰ عام كلي لا يوجد مطلقًا كليًا إلا في الذهن، والكلي لا يكون كليًّا إلا في الأذهان لا في الأعيان.

(١) قلت: وهذا ما ذهب إليه كثير من المحققين، قال الأستاذ محمود أبو دقيقة: «قول الأشعري ومن معه إن الوجود عين الموجود، معناه أنه ليس في الخارج حقيقتان متمايزتان بالتعين الخارجي، تقوم إحداهما وهي الوجود بالأخرىٰ وهي الذات، كقيام حقيقة البياض بالجسم، بل المتحقق في الخارج هو الذات فقط، وهذا لا ينافي أن بين الذات والوجود تمايزًا أو تغايرًا في المفهوم» (القول السديد في علم التوحيد، ص٩٨).

ولكن طائفة من النظار غلطوا في هذا الموضع، فظنوا أنه إذا قيل: هذان يتفقان في مسمىٰ الوجود، ففي الخارج وجود هو بعينه ثابت لكل منهما، وظنوا أن من قال ذلك فإنه يقول: وجود الشيء زائد علىٰ ماهيته التي هي حقيقته، وأن من قال: إن لفظ الوجود والشيء والثابت يقال بالتواطؤ العام، سواء كان المعنىٰ العام يتفاضل فيسمىٰ مشككًا، أو لم يكن كذلك، فإن مذهبهم أن وجود كل شيء زائد علىٰ ماهيته.

ومن قال: إن وجود الشيء في الخارج هو حقيقته الخارجية، فإنه يجعل لفظ الوجود مشتركًا اشتراكًا لفظيًا، وهو غلط فإن مذاهب أئمة النظار والمتكلمين أن لفظ الوجود والشيء ونحوهما من الأسماء العامة التي تسمىٰ متواطئة، ليس من الأسماء المشتركة لفظيًا: كلفظ المشتري الذي يقال علىٰ قابل البيع وعلىٰ كوكب في السماء.

ثم إن مذهب نظار أهل الإثبات كالأشعري وغيره أن وجود كل شيء هو حقيقته الموجودة في الخارج، مع قولهم بأن اسم الوجود عام كلي متواطئ، ومن نقل عن هؤلاء أنهم قالوا لفظ الوجود مشترك اشتراكًا لفظيًا فقد غلط عليهم، كما يوجد ذلك في كلام أبي عبد الله الرازي، وأبي الحسن الآمدي وغيرهما ممن تبع الشهرستاني في ذلك»[1].

(١) الرد علىٰ الشاذلي، (ص ٢١٦).

وقال أيضًا رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «كما أن الوجود مشترك بين الموجودات، لكن الوجود الواجب أكمل»[1].

(١) الصفدية (٢/ ٣٣٥).

زيادة الوجود على الماهية

قال المصنّف: **«وعلىٰ زيادته علىٰ الماهية ذهنا صحة سلبه عنها وإفادة حمله عليها واكتساب ثبوته لها»**.

الشرح

المقصود من هذه المسألة هو أن المفهوم من الماهية ليس هو المفهوم من الوجود، فأنت تتصوّر الماهية: كالإنسان مثلًا، وتتصور الوجود لها أو عدم الوجود لها، ولو كان مفهوم الوجود عين مفهوم الماهية لما سألت عن الماهية هل هي موجودة أو معدومة؟ ولكانت الماهية لا تقبل العدم أصلًا؛ لأن الوجود عينها أو ذاتيًا من ذاتياتها، فالزيادة والتغاير إنما هي بحسب الذهن لا بحسب الخارج، فمفهوم الماهية مغاير لمفهوم الوجود، وأمّا مصداقًا خارجيًا فهما متحدان.

وينبّه علىٰ ذلك بأمورٍ:

- صحة قولك: (الإنسان ليس موجودًا)، فتسلب الوجود عن الإنسان، ولا يصح أن تقول: الإنسان ليس إنسانًا، أو الإنسان ليس حيوانًا، فتسلب عن الشيء ماهيته أو ذاتيًا من ذاتياته، فلا يمكن أن يكون الإنسان لا إنسانًا أو لا حيوانًا، بل الحيوان ذاتي له والإنسان ماهيته، وأما الوجود فيصح أن تسلبه عنه فلا يكون عينه أو جزء من أجزائه وذاتيًا من ذاتياته، فصحة سلب الوجود عن الماهية دليل علىٰ كون الوجود زائدًا عنها.

- لا يوجد فائدة في حمل الشيء علىٰ نفسه بعد تصوره ضرورةً كما في قولك: (السواد سواد، والغراب غراب)، ولكن الأمر يختلف تمامًا عندما تقول: (الإنسان موجود) حيث أفاد حمل الوجود علىٰ الماهية؛ فدلّ هذا علىٰ عدم الاتحاد في المفهوم.

- عدم احتياجك إلىٰ دليل في حمل الحيوان علىٰ الإنسان كما في قولك: (الإنسان حيوان)؛ لأن الحيوان ذاتي له، فإن الذاتي لا يُعلّل، أي لا نطلب لثبوته لما هو ذاتيٌّ له دليلًا، وإنما نطلب للعرضي الذي ينفك ويزول كالوجود للإنسان فإنه قد يكون معدومًا دليلًا علىٰ الثبوت، ولا نطلب دليلًا لثبوت مفهوم الحيون له؛ لكونه أحد أجزائه المقوّمة، وأما الوجود والعدم فليسا أجزاء ذاتية لماهيته أو نفس ماهيته، فحمل الذاتي علىٰ الذات لا يحتاج إلىٰ دليل، فلذلك يقولون: الماهية ليست موجودة ولا معدومة،

أي لا يدخل الوجود والعدم كذاتي من ذاتياتها أو كنفسها وعينها فهما لاحقان مفارقان لها[1].

رأي ابن تيمية في زيادة الوجود علىٰ الماهية:

يذهب ابن تيمية إلىٰ زيادة الوجود علىٰ الماهية بحسب الذهن دون الخارج، فوجود كل شيء عين ماهيته الخارجية، فيقول رَحِمَهُ اللهُ: «فإن الذي عليه أهل السنة والجماعة وعامة العقلاء أنّ الماهيات مجعولة، وأن ماهية كل شيء عين وجوده، وأنه ليس وجود الشيء قدرًا زائدًا علىٰ ماهيته، بل ليس في الخارج إلا الشيء الذي هو الشيء وهو عينه ونفسه وماهيته وحقيقته، وليس وجوده وثبوته في الخارج زائدًا علىٰ ذلك، وأولئك يقولون: الوجود قدر زائد علىٰ الماهية، ويقولون: الماهيات غير مجعولة، ويقولون: وجود كل شيء زائد علىٰ ماهيته، ومن المتفلسفة من يفرق بين الوجود الواجب والممكن فيقول: الوجود الواجب عين الماهية، وأما الوجود الممكن فهو زائد علىٰ الماهية.

(١) قال السعد التفتازاني: «ينبه علىٰ زيادة الوجود علىٰ الماهية أمور تجامع الوجود وتنافي الماهية وذاتياتها: (١) صحة السلب: فإنه يصح سلب الوجود عن الماهية مثل العنقاء ليس بموجود، ولا يصح سلب الماهية وذاتياتها عن نفسها، (٢) إفادة الحمل: فإن حمل الوجود علىٰ الماهية المعلومة بالكنه يفيد فائدة غير حاصلة بخلاف حمل الماهية وذاتياتها، (٣) اكتساب الثبوت: فإن التصديق بثبوت الوجود للماهية قد يفتقر إلىٰ كسب ونظر، كوجود الجن مثلًا بخلاف ثبوت الماهية وذاتياتها لها». (شرح المقاصد، ٢/ ٣١٠).

وشبهة هؤلاء ما تقدم من أن الإنسان قد يعلم ماهية الشيء ولا يعلم وجوده، وأن الوجود مشترك بين الموجودات وماهية كل شيء مختصة به.

ومَن تدبر تبين له حقيقة الأمر فإنّا قد بينّا الفرق بين الوجود العلمي والعيني، وهذا الفرق ثابت في الوجود والعين والثبوت والماهية وغير ذلك، فثبوت هذه الأمور في العلم والكتاب والكلام: ليس هو ثبوتها في الخارج عن ذلك وهو ثبوت حقيقتها وماهيتها التي هي هي، فالإنسان إذا تصور ماهية فقد علم وجودها الذهني، ولا يلزم من ذلك الوجود الحقيقي الخارجي.

فقول القائل: قد تصورت حقيقة الشيء وعينه ونفسه وماهيته وما علمت وجوده، أو حصل وجوده العلمي وما حصل وجوده العيني الحقيقي، ولم يعلم ماهيته الحقيقية ولا عينه الحقيقية، ولا نفسه الحقيقية الخارجية، فلا فرق بين لفظ وجوده ولفظ ماهيته، إلا أن أحد اللفظين قد يعبر به عن الذهني والآخر عن الخارجي، فجاء الفرق من جهة المحل لا من جهة الماهية والوجود.

وأما قولهم: إن الوجود مشترك والحقيقة لا اشتراك فيها، فالقول فيه كذلك، فإن الوجود المعين الموجود في الخارج لا اشتراك فيه، كما أن الحقيقة المعينة الموجودة في الخارج لا اشتراك فيها، وإنما العلم يدرك الموجود المشترك، كما يدرك الماهية المشتركة، فالمشترك ثبوته في الذهن لا في الخارج، وما

في الخارج ليس فيه اشتراك البتة، والذهن إن أدرك الماهية المعينة الموجودة في الخارج لم يكن فيها اشتراك، وإنما الاشتراك فيما يدركه من الأمور المطلقة العامة، وليس في الخارج شيء مطلق عام بوصف الإطلاق والعموم، وإنما فيه المطلق لا بشرط الإطلاق وذلك لا يوجد في الخارج إلا معينًا.

فينبغي للعاقل أن يفرق بين ثبوت الشيء ووجوده في نفسه، وبين ثبوته ووجوده في العلم، فإن ذاك هو الوجود العيني الخارجي الحقيقي، وأما هذا فيقال له: الوجود الذهني والعلمي، وما من شيء إلا له هذان الثبوتان»[١].

(١) مجموع الفتاوىٰ (٢/١٥٦).

وجود الواجب

قال المصنّف: «والحُكماءُ علىٰ أنّ حقيقةَ الواجب وجودٌ خاصٌّ قائمٌ بنفسه مُقيمٌ لغيرِه، مخالفٌ لوجود الممكن في حقيقته؛ فلذا صحّ تفرده بالقيام بالماهية ذهنًا لا عينًا، كبياض الجسمِ مشاركٌ له في عارض الكون المقول علىٰ الوجودات بالتشكيكٌ كالنور علىٰ الأنوار، وما يقال إنه في الكلّ نفس الماهية، فبمعنىٰ أنه لا ينفرد كل بتحقق علىٰ حدة في الخارج، وإنما ذاك في العقل».

الشرح

ذهب الحكماء: إلىٰ أن وجود الواجب عينُ ماهيته، وليس للواجب ماهية بالمعنىٰ الخاص، وهي ما يقال في جواب ما هو من ذاتيات مشتركة ومميزة، فحقيقته وجود خاص ليس عارضًا علىٰ الماهية، بل علىٰ الوجود المطلق، وذهب جمهور المتكلمين إلىٰ زيادة الوجود علىٰ الماهية في الواجب والممكن.

وقد استدلّ الحكماء علىٰ كون الواجب وجودًا مجردًا عن الماهية، وليس وجوده مقارنًا وعارضًا لماهية بأمور منها:

- لزوم تركيب الواجب من وجود وماهية، إذ كان وجوده زائدًا وعارضًا علىٰ الماهية، ويلزم من التركيب كون وجود الواجب ممكنًا؛ لافتقاره إلىٰ الماهية التي يقوم بها وتكون غيره.

- لزوم تقدم ماهية الواجب علىٰ وجوده بالوجود؛ لاحتياج الوجود العارض إلىٰ الماهية المعروضة، مما يلزم عنه إمكان الوجود، ويمتنع افتقاره إلىٰ غير الماهية، فتتقدم عليه بالوجود لتقدم العلة علىٰ المعلول ضرورة.

ويمتاز وجود الواجب عن وجود الممكن عند الحكماء بقيد سلبي، وهو كونه ليس عارضًا ومقارنًا للماهية، بخلاف الممكن فإن وجوده عارض علىٰ ماهيته، وذلك يعني أن وجود الواجب وجودٌ خاص يختلف من جهة الحقيقة عن وجود الممكن، وإنما اشتراكهما في مفهوم الكون، وهو اشتراك من قبيل اشتراك المعروضين في لازم خارجي غير مقوم، وهذا المفهوم العارض المشترك فيه بين سائر الموجودات مقول بالتشكيك، فليس اشتراكها في المفهوم علىٰ السوية من غير أولية أو أولوية، فهو في العلة أقدم منه في المعلول، وفي الجوهر أولىٰ منه في العرض، وفي الواجب أقدم وأولىٰ وأشد منه في الممكن.

وأما المتكلمون: فقد ذهبوا إلىٰ زيادة الوجود علىٰ الماهية في الواجب مستدلين ببعض أدلة زيادته في الممكن، وكذلك لزوم

كون كلّ وجود مجردًا عن الماهية؛ لأن مقتضي وصف التجرد إما ذات الوجود فيلزم كون كل وجود كذلك، وإما غيره فيلزم كون الواجب ليس واجبًا؛ لافتقاره إلىٰ الغير، واستدلوا أيضًا بلزوم كون كل وجود مبدأ للممكنات وهو محال ضرورةً، فإنّ الواجب مبدأ للممكنات وذلك إما لذات الوجود، أو للوجود المقيد بقيد سلبي أو ثبوتي، ومحال أن يكون مبدأ لها بلحاظ القيد العدمي؛ لأن العدم لا يكون علة للوجود، ولا جزء من علة الوجود، وأما الوجود المقيد بقيد ثبوتي فهو ممكن عندهم للغيرية، واستدلوا كذلك بمشاركة الواجب لغيره من الممكنات في الوجود ومخالفته لها في الحقيقة؛ فيكون ما به المشاركة وهو الوجود مغايرًا لما به المخالفة وهو الحقيقة.

والزيادة للوجود علىٰ الماهية إنما هي في التعقل، وليس من قبيل اتصاف الجسم بالعَرَض وزيادة العَرَض علىٰ الجوهر، فإن الماهية ليس لها تحقق قبل الوجود في الخارج، حتىٰ يعرض عليها الوجود كما يعرض البياض علىٰ الجسم، فإنّ معنىٰ الزيادة كون المفهوم من أحدهما ليس هو المفهوم من الآخر، وأما هوية وعينًا فليس هناك مغايرة، بل اتحاد.

رأي ابن تيمية في وجود الواجب وماهيته:

الواجب ليس وجودًا مطلقًا، أو مقيدًا بسلب الأمور الثبوتية عنه، بل للواجب حقيقة تخصه عند الشيخ، ويتصف بصفات وجودية تميزه عن غيره، مع أن وجود الواجب عين ماهيته في الخارج، وإنما الزيادة في التعقل.

يقول ﷺ: «وهكذا الوجود تأخذه مجردًا عن كل قيد ثبوتي وسلبي، فلا تصفه لا بالصفات السلبية ولا الثبوتية، وهذا هو واجب الوجود عند أئمة الباطنية، كأبي يعقوب السجستاني صاحب الأقاليد الملكوتية وأمثاله، لكن من هؤلاء من يعرف برفع النقيضين، فيقول: لا موجود ولا معدوم، ومنهم من يقول: بل أمسك عن إثبات أحد النقيضين، فلا أقول موجود ولا معدوم، كأبي يعقوب، وهو منتهىٰ تجريد هؤلاء القائلين بوحدة الوجود.

وابن سينا وأتباعه يقولون: الوجود الواجب هو الوجود المقيد بسلب الأمور الثبوتية دون السلبية، وهذا أبعد عن الوجود في الخارج من المقيد بسلب الوجود والعدم، وإن كان ذلك ممتنعًا في الموجود والمعدوم.

فقلت لأولئك المدعين للتحقيق: أنتم بنيتم أمركم علىٰ القوانين المنطقية، وهذا الوجود المطلق بشرط الإطلاق، المقيد بسلب النقيضين عنه، لا يوجد في الخارج باتفاق العقلاء، وإنما يقدر في الذهن تقديرًا، وإلا فإذا قدرنا إنسانًا مطلقًا، واشترطنا فيه أن لا يكون موجودًا ولا معدومًا، ولا واحدًا ولا كثيرًا، لم يوجد في الخارج، بل يفرض في الذهن، كما يفرض الجمع بين النقيضين، ففرض رفع النقيضين كفرض الجمع بين النقيضين.

ولهذا كان هؤلاء تارة يصفونه بجمع النقيضين أو الإمساك عنهما، كما يفعل ابن عربي وغيره كثيرًا، وتارة يجمعون بين هذا وهذا، كما يوجد أيضًا في كلام أصحاب البطاقة وغيرهم.

فإذا قالوا: مع ذلك إنه مبدع العالم، وشرطوا فيه أنه لا يوصف بثبوت ولا انتفاء كان تناقضًا؛ فإن كونه مبدعًا لا يخرج عن هذا وهذا، وكذلك إذا قالوا: موجود واجب، وشرطوا فيه التجريد عن النقيضين كان تناقضًا، وحقيقة قولهم موجود لا موجود، وواجب لا واجب، وهذا منتهىٰ أمرهم، وهو الجمع بين النقيضين، أو رفع النقيضين.

ولهذا يصيرون إلىٰ الحيرة ويعظمونها، وهي عندهم منتهىٰ معرفة الأنبياء، والأولياء، والأئمة، والفلاسفة.

ومن أصول ضلالهم ظنهم أن هذا تنزيه عن التشبيه، وأنهم متىٰ وصفوا بصفة إثبات أو نفي كان فيه تشبيه بذلك، ولم يعلموا أن التشبيه المنفي عن الله هو ما كان وصفه بشيء من خصائص المخلوقين، أو أن يجعل شيء من صفاته مثل صفات المخلوقين، بحيث يجوز عليه ما يجوز عليهم، أو يجب له ما يجب لهم، أو يمتنع عليه ما يمتنع عليهم مطلقًا.

فإن هذا هو التمثيل الممتنع المنفي بالعقل مع الشرع، فيمتنع وصفه بشيء من النقائص، ويمتنع مماثلة غيره له في شيء من صفات الكمال، فهذان جماع لما ينزه الرب تعالىٰ عنه، كما بسطنا ذلك في مواضع كثيرة.

وعلىٰ هذا وهذا دلَّ قوله تعالىٰ: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾، كما قد بسطنا ذلك في مصنف مفرد في تفسير هذه الشواهد.

فأما الموافقة في الاسم، كحي وحي، وموجود وموجود، وعليم وعليم، فهذا لا بد منه، ويلزم من نفىٰ هذا التعطيل المحض، فإن كل موجودين قائمين بأنفسهما، فحينئذ لا بد أن يجمعهما اسم عام يدل علىٰ معنىٰ عام، لكن المعنىٰ العام لا يوجد عامًا إلا في الذهن، لا في الخارج.

فإذا قيل: هذا الموجود وهذا الموجود مشتركان في مسمىٰ الوجود، كان ما اشتركا فيه لا يوجد مشتركًا إلا في الذهن لا في الخارج، وكل موجود فهو يختص بنفسه وصفات نفسه، لا يشركه غيره في شيء من ذلك في الخارج، وإنما الاشتراك هو نوع من التشابه والاتفاق، والمشترك فيه الكلي لا يوجد كذلك إلا في الذهن، فإذا وجد في الخارج لم يوجد إلا متميزًا عن نظيره، لا يكون هو إياه، ولا هما في الخارج، مشتركان في شيء في الخارج.

فاسم الخالق إذا وافق اسم المخلوق، كالموجود والحي، وقيل: إن هذا الاسم عام كلي، وهو من الأسماء المتواطئة أو المشككة لم يلزم من ذلك أن يكون ما يتصف به الرب من مسمىٰ هذا الاسم قد شاركه فيه المخلوق، بل ولا يكون ما يتصف به أحد المخلوقين من مسمىٰ هذا الاسم قد شاركه فيه مخلوق آخر، بل وجود هذا يخصه ووجود هذا يخصه، لكن ما يتصف به المخلوق قد يماثل ما يتصف به المخلوق، ويجوز علىٰ أحد المثلين ما يجوز علىٰ الآخر.

وأما الرب ﷻ فلا يماثله شيء من الأشياء في شيء من صفاته، بل التباين الذي بينه وبين كل واحد من خلقه في صفاته، أعظم من التباين الذي بين أعظم المخلوقات وأحقرها، وأما المعنىٰ الكلي العام المشترك فيه، فذاك كما ذكرنا لا يوجد كليًّا إلا في الذهن.

وإذا كان المتصفان به بينهما نوع موافقة ومشاركة ومشابهة من هذا الوجه، فذاك لا محذور فيه، فإنه ما يلزم ذلك القدر المشترك من وجوب وجواز وامتناع فإن الله متصف به، فالموجود من حيث هو موجود، أو العليم أو الحي، مهما قيل: إنه يلزمه من وجوب وامتناع وجواز، فالله موصوف به، بخلاف وجود المخلوق وحياته وعلمه، فإن الله لا يوصف بما يختص به المخلوق من وجوب وجواز واستحالة، كما أن المخلوق لا يوصف بما يختص به الرب من وجوب وجواز واستحالة.

فمن فهم هذا انحلت عنه إشكالات كثيرة، يعثر فيها كثير من الأذكياء، الناظرين في العلوم الكلية والمعارف الإلهية، فهذا أحد أقوالهم في الوجود الواجب، وهو المطلق بشرط الإطلاق عن النفي والإثبات، وهو أكملها في التعطيل والإلحاد.

والثاني قول ابن سينا وأتباعه: إنه هو الوجود المقيد بالقيود السلبية لا الثبوتية، وقد يعبر عنه بأنه الوجود المقيد بأن لا يعرض علىٰ شيء من الماهيات، كما يعبر الرازي وغيره.

وهذه العبارات بناء علىٰ قولهم: إن الوجود يعرض للماهية الممكنة، فإن للناس ثلاثة أقوال:

قيل: إن الوجود زائد علىٰ الماهية في الواجب والممكن، كما يقول ذلك أبو هاشم وغيره، وهو أحد قولي الرازي، وقد يقوله بعض النظار من أصحاب أحمد وغيرهم.

وقيل: بل الوجود في الخارج هو الحقيقة الثابتة في الخارج، ليس هناك شيئان، وهذا قول الجمهور من أهل الإثبات، وهذا قول عامة النظار من مثبتة الصفات من أهل المذاهب الأربعة وغيرهم، لكن ظن الشهرستاني والرازي والآمدي ونحوهم أن قائل هذا القول يقول: إن لفظ الوجود مقول بالاشتراك اللفظي، ونقلوا ذلك عن الأشعري وغيره، وهو غلط عليهم، فإن أصحاب هذا القول هم جماهير الخلق من الأولين والآخرين، وليس فيهم من يقول بأن لفظ الوجود مقول بالاشتراك اللفظي، إلا طائفة قليلة، وليس هذا قول الأشعري وأصحابه، بل هم متفقون علىٰ أن الوجود ينقسم إلىٰ قديم ومحدث، واسم الوجود يعمهما.

لكن الأشعري ينفي الأحوال، ويقول: العموم والخصوص يعود إلىٰ الأقوال، ومقصوده أنه ليس في الخارج معنىٰ كلي عام، ليس مقصوده أن الذهن لا يقوم به معنىٰ عام كلي.

وهؤلاء الذين قالوا: إن من قال: وجود كل شيء هو نفس حقيقته الموجودة، إنما هذا هو قول بالاشتراك اللفظي؛ لأنهم

قالوا: إذا جعلنا الوجود عامًا من الألفاظ المتواطئة المتساوية، أو المتفاضلة التي تسمىٰ المشككة، وقلنا: إن الوجود ينقسم إلىٰ واجب وممكن، وقديم ومحدث، كان النوعان قد اشتركا في مسمىٰ الوجود، وهو كلي مطلق، فلا بد أن يتميز أحدهما عن الآخر بما يخصه، وهو حقيقة فيلزم أن يكون لكل منهما حقيقة غير الوجود.

فمن قال: إن الشيء الموجود في الخارج ليس شيئًا غير الحقيقة الموجودة في الخارج، لم يمكنه أن يقول: لفظ الوجود يعمهما، بل يقول: هو مقول عليهما بالاشتراك اللفظي، وهذا غلط ضلت فيه طوائف، كالرازي وأمثاله.

بيان ذلك من ثلاثة وجوه: أحدها: أن يقال: لفظ الوجود كلفظ الحقيقة، وكلفظ الماهية، وكلفظ الذات والنفس، فإذا قلتم: الوجود ينقسم إلىٰ واجب وممكن، أو قديم ومحدث، كان بمنزلة قولكم: الحقيقة تنقسم إلىٰ واجبة وممكنة، أو إلىٰ قديمة ومحدثة، وبمنزلة قولهم: الذات تنقسم إلىٰ هذا وهذا، والماهية تنقسم إلىٰ هذا وهذا، ونحو ذلك من الأسماء العامة، وبمنزلة قولهم: الشيء ينقسم إلىٰ واجب وممكن، وقديم وحادث.

وحينئذ فإذا قلتم: يشتركان في الوجود أو الوجوب، ويمتاز أحدهما عن الآخر بالحقيقة أو الماهية، كان بمنزلة أن يقال: يشتركان في الماهية أو الحقيقة، ويمتاز أحدهما عن الآخر بالوجود أو الوجوب.

فإن قلتم: إنما اشتركا في الوجود العام الكلي، وامتاز كل منهما بالحقيقة التي تخصه.

قيل: وكذلك يقال: إنما اشتركا في الحقيقة العامة الكلية، وامتاز كل منهما بالوجود الذي يخصه، فلا فرق حينئذ بين ما جعلتموه كليًّا مشتركًا، كالجنس والعرض العام، وبين ما جعلتموه مختصًا مميزًا جزئيًّا، كالفصل والخاصة. لكن عمدتم إلىٰ شيئين متساويين في العموم والخصوص، فقدرتم أحدهما في حال عمومه، والآخر في حال خصوصه، فهذا كان من تقديركم، وإلا فكل منهما يمكن فيه التقدير كما أمكن في الآخر، وكل منهما في نفس الأمر مساوٍ للآخر في عمومه وخصوصه، وكونه مشتركًا ومميزًا، فلا فرق في نفس الأمر بين ما جعلتموه جنسًا أو عَرَضًا عامًا، وما جعلتموه فصلًا أو خاصة، إلا أنكم قدرتم أحد المتساويين عامًا والآخر خاصًّا.

الوجه الثاني: أن يقال إذا قلتم: الموجودان يشتركان في مسمىٰ الوجود، فلا بد أن يتميز أحدهما عن الآخر بأمر آخر.

قيل لكم: المميز أن يكون وجودًا خاصًّا، فلِمَ قلتم: إنه يكون شيء خارج عن مسمىٰ الوجود حتىٰ تثبتون حقيقة أخرىٰ، وهذا كما إذا قلنا: الإنسانان يشتركان في مسمىٰ الإنسانية، وأحدهما يمتاز عن الآخر بخصوصية أخرىٰ، كان المميز إنسانيته التي تخصه، لم يحتج أن يجعل المميز شيئًا غير الإنسانية يعرض له الإنسانية.

ولكن هؤلاء يظنون أن الأنواع المشتركة في كلي لا يفصل بينها إلا مواد أخرىٰ، وفي هذا الموضع كلام مبسوط علىٰ غلط أهل المنطق فيما غلطوا فيه في الكليات، وتقسيم الكليات، وتركيب الحدود من الذاتيات وغير ذلك، ومواد الأقيسة، والفرق بين اليقيني وغير اليقيني منها، وغير ذلك مما هو مكتوب في غير هذا الموضع.

الوجه الثالث: أن يقال إذا قلنا: الموجودان يشتركان في مسمىٰ الوجود، وأحدهما لا بد أن يمتاز عن الآخر، فليس المراد أنهما اشتركا في أمر بعينه موجود في الخارج؛ فإن هذا ممتنع، بل المراد أنهما اتفقا في ذلك وتشابها فيه من هذه الجهة، ونفس ما اشتركا فيه لا يكون بعينه مشتركًا فيه إلا في الذهن، لا في الخارج، وإلا فنفس وجود هذا لم يشركه فيه هذا.

وحينئذ فإذا قلنا: لفظ الوجود من الألفاظ العامة الكلية المتواطئة أو المشككة، وهي المتواطئة التي تتفاضل معانيها، لا تتماثل مع الاتفاق في أصل المسمىٰ، كالبياض المقول علىٰ بياض الثلج القوي وبياض العاج الضعيف، والسواد المقول علىٰ سواد القار وعلىٰ سواد الحبشة، والعلو المقول علىٰ علو السماء وعلىٰ علو السقف، والواسع المقول علىٰ البحر وعلىٰ الدار الواسعة، والوجود المقول علىٰ الواجب بنفسه وعلىٰ الممكن الموجود بغيره، وعلىٰ القائم بنفسه والقائم بغيره، والقديم المقول علىٰ العرجون وعلىٰ ما لا أول له، والمحدث المقول علىٰ ما

أحدث في اليوم وعلىٰ كل ما خلقه الله بعد أن لم يكن، والحي الذي يقال علىٰ الإنسان والحيوان والنبات وعلىٰ الحي القيوم الذي لا يموت أبدًا، بل أسماء الله تعالىٰ الحسنىٰ التي تسمىٰ بها خلقه، كالملك، والسميع والبصير، والعليم والخبير، ونحو ذلك، كلها من هذا الباب.

فإذا قيل: في جميع الألفاظ العامة ومعانيها العامة سواء كانت متماثلة أو متفاضلة، إن أفرادها اشتركت فيها أو اتفقت ونحو ذلك، لم يرد به أن في الخارج معنىٰ عامًّا يوجد عامًّا في الخارج، وهو نفسه مشترك، بل المراد أن الموجودات المعينة اشتركت في هذا العام، الذي لا يكون عامًّا إلا في علم العالم، كما أن اللفظ العام لا يكون عامًّا إلا في لفظ اللَّافظ، والخط العام لا يكون عامًّا إلا في خط الكاتب.

والمراد بكونه عامًّا شموله للأفراد الخارجة، لا أنه نفسه شيء موجود يكون هو نفسه مع هذا المعين، وهو نفسه مع هذا المعين، فإن هذا مخالف للحس والعقل.

والمقصود هنا: أن ابن سينا مذهبه أن الوجود الواجب لنفسه هو الوجود المقيد بسلب جميع الأمور الثبوتية، لا بجعله مقيدًا بسلب النقيضين، أو بالإمساك عن النقيضين، كما فعل السجستاني وأمثاله من القرامطة وغيرهم، وعبَّر ابن سينا عن قولهم: بأنه الوجود المقيد، بأنه لا يعرض لشيء من الحقائق، أو لشيء من الماهيات؛ لاعتقادهم أن الوجود يعرض للممكنات، وهو يقول: وجود الواجب نفس ماهيته.

والجمهور من أهل السنة يقولون ذلك، لكن الفرق بينهما أن عنده: هو وجود مطلق بشرط سلب الماهيات عنه، فليس له ماهية سوىٰ الوجود المقيد بالسلب.

وأما الأنبياء وأتباعهم وجماهير العقلاء فيعلمون أن الله له حقيقة يختص بها، لا تماثل شيئًا من الحقائق، وهي موجودة.

وطائفة من المعتزلة ومن وافقهم يقولون: هي موجودة بوجود زائد علىٰ حقيقتها.

وأما الجمهور فيقولون: الحقائق المخلوقة ليست في الخارج، إلا الموجود الذي هو الحقيقة التي في الخارج، وإنما يحصل الفرق بينهما بأن يجعل أحدهما ذهنيًّا، والآخر خارجيًّا، فإذا جعلت الماهية أو الحقيقة اسمًا لما في الذهن، كان ذلك غير ما في الخارج. وأما إذا قيل: الوجود الذهني فهو الماهية الذهنية، وإذا قيل: الماهية الخارجية فهي الوجود الخارجي، فإذا كان هذا في المخلوق فالخالق أولىٰ.

ومذهب ابن سينا معلوم الفساد بضرورة العقل بعد التصور التام؛ فإنه إذا اشترك الموجودان في مسمىٰ الوجود، لم يميز أحدهما عن الآخر بمجرد السلب، فإن التمييز في نفس الأمر بين المشتركين لا يكون بمجرد العدم المحض؛ إذ العدم المحض ليس بشيء، وما ليس بشيء لا يحصل منه الامتياز في نفس الأمر، ولا يكون الفاصل بين الشيئين الموجودين الذي يختص بأحدهما إلا أمرًا ثبوتيًّا، أو متضمنًا لأمر ثبوتي.

وهذا مستقر عندهم في المنطق، فكيف يكون وجود الرب مماثلًا لوجود الممكنات في مسمىٰ الوجود، ولا يمتاز عن المخلوقات إلا بعدم محض لا ثبوت فيه؟

بل علىٰ هذا التقدير يكون أي موجود قدر أكمل من هذا الموجود، فإن ذلك الموجود مختص -مع وجوده- بأمر ثبوتي عنده، والوجود الواجب لا يختص عنده إلا بأمر عدمي، مع تماثلهما في مسمىٰ الوجود.

فهذا القول يستلزم مماثلة الوجود الواجب لوجود كل ممكن في الوجود، وأن لا يمتاز عنه إلا بسلب الأمور الثبوتية.

والكمال هو في الوجود لا في العدم؛ إذ العدم المحض لا كمال فيه، فحينئذ يمتاز عن الممكنات بسلب جميع الكمالات، وتمتاز عنه بإثبات جميع الكمالات.

وهذا غاية ما يكون من تعظيم الممكنات في الكمال والوجود، ووصف الوجود الواجب بالنقص والعدم.

وأيضًا فهذا الوجود الذي لا يمتاز عن غيره إلا بالأمور العدمية يمتنع وجوده في الخارج، بل لا يمكن إلا في الذهن؛ لأنه إذا شارك سائر الموجودات في مسمىٰ الوجود كان هذا كليًّا، والوجود لا يكون كليًّا إلا في الذهن، لا في الخارج، والأمور العدمية المحضة لا توجب ثبوته في الخارج، فإن ما في الذهن هو بسلب الحقائق الخارجية عنه أحق بسلبها عمَّا في الخارج، لو كان ذلك ممكنًا في الخارج، فكيف إذا كان ممتنعًا؟

فإذا كان الكلي لا يكون إلا ذهنيًّا، والقيد العدمي لا يخرجه عن أن يكون كليًّا، ثبت أنه لا يكون في الخارج.

وأيضًا فإن ما في الخارج لا يكون إلا معينًا، له وجود يخصه، فما لا يكون كذلك لا يكون إلا في الذهن.

فثبت بهذه الوجوه الثلاثة -وغيرها- أن ما ذكره في واجب الوجود لا يتحقق إلا في الذهن، لا في الخارج.

فهذا قول من قيده بالأمور العدمية.

ولهم قول ثالث: وهو الوجود المطلق لا بشرط الإطلاق، الذي يسمونه الكلي الطبيعي، وهذا لا يكون في الخارج إلا معينًا، فيكون من جنس القولين قبله، ومنهم من يظن أنه ثابت في الخارج، وأنه جزء من المعينات، فيكون الوجود الواجب المبدع لكل ما سواه إما عَرَضًا قائمًا بالمخلوقات، وإما جزء منها، فيكون الواجب مفتقرًا إلىٰ الممكن عَرَضًا فيه، أو جزء منه، بمنزلة الحيوانية في الحيوانات، لا تكون هي الخالقة للحيوان، ولا الإنسانية هي المبدعة للإنسان؛ فإن جزء الشيء وعَرَضه لا يكون هو الخالق له، بل الخالق مباين له منفصل عنه؛ إذ جزؤه وعَرَضه داخل فيه، والداخل في الشيء لا يكون هو المبدع له كله.

فما وصفوا به رب العالمين يمتنع معه أن يكون خالقًا لشيء من الموجودات، فضلًا عن أن يكون خالقًا لكل شيء، وهذه الأمور مبسوطة في موضع آخر»[1].

---

(١) منهاج السنة النبوية (٨/٢٨-٤٠).

أقسام الوجود

قال المصنف: «**ثمّ الوجودُ ينقسم إلىٰ العيني والذهني حقيقة، وإلىٰ اللفظي والخطي مجازًا، إذ ليس في اللفظ أو الخط من الإنسان الشخص ولا الماهية كما في الخارج والذهن، بل الاسم وصورته**».

الشرح

الوجود ينقسم حقيقة إلىٰ وجود عيني خارجي، ووجود ذهني علمي.

ثم إن الوجود العيني وجود متأصل هو نفس حصول الماهية، وليس هذا الوجود ما به حصول الماهية، فيكون حصولها معللًا به، بل هو عين الحصول، والوجود الذهني وجود ظلي غير أصيل، لا يترتب علىٰ حصول الماهية فيه ما يترتب علىٰ حصولها في الخارج، فالشيء الموجود في الأعيان أو الموجود في الأذهان موجود حقيقة.

وينقسم مجازًا إلىٰ الوجود اللفظي، والوجود الخطي، فإن الشيء يكون له وجود في اللفظ وفي الكتابة، فيقال عنه: إنه موجودٌ مجازًا؛ لدلالة اللفظ والخط علىٰ الموجود الذهني والخارجي بحسب الوضع، وليس في اللفظ والخط الشخص أو الماهية، وإنما الشخص في الخارج والماهية في الذهن.

وقد اختلف في وجود الماهيات بوجود آخر سوىٰ وجودها في الأعيان والخارج، فذهب القائلون بالوجود الذهني إلىٰ أن للماهيات وجودًا آخر لا يترتب عليه ما يترتب علىٰ وجودها في الأعيان وهو وجودها في الذهن، كالنار مثلًا لها وجود في الخارج يترتب عليه أثر كالإضاءة والاحتراق، ولها وجود في الذهن يترتب عليه العلم وعدم الجهل بماهيتها، وسيأتي معنا تفصيل ذلك.

❁ ❁ ❁

قال المصنّف: «**والدليل علىٰ الذهني أنّا نتعقل ما لا ثبوت له في الخارج، إذ نحكم علىٰ الممتنعات إيجابًا، ونجد من المفهومات كليًّا، ومن القضايا حقيقية، فالتعقل إن كان بالحصول في الذهن فذاك، وإلا فلا محالة يقتضي إضافة بين العاقل والمعقول، ولا يعقل إلىٰ النفي الصرف وإذ ليس الثبوت في الخارج كان في العقل**».

الشرح

للقائلين بالوجود الذهني وهو وجود الماهيات في الذهن

بوجود آخر مخالف لوجودها الخارجي أدلة ذكر المصنف منها:

- أنّا نعقل ما ليس له وجود في الخارج كالممتنعات والكليات، والمعقول لا بد من وجوده، وإذ ليس في الخارج فهو موجود في الذهن؛ لاستحالة أن يكون متعلق العاقل العدم الصرف.

- أنّا نحكم بأحكام إيجابية علىٰ موضوعات معدومة في الخارج كما في القضية الحقيقية، وثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له، وإذ ليس ثبوت الموضوعات خارجيًّا، فهو متحقق في الذهن.

❊ ❊ ❊

قال المصنّف: «**وهو وجودٌ غيرُ متأصل لا يقتضي الاتصاف، كالمؤمن يتصور الكفر، فلا يوجب اتصاف الذهن بالأعراض، حتىٰ المتضادات، ولا وجود الممتنع في الخارج لكون الذهن فيه، كالماء في البيت**».

الشرح

أورد المخالفون للقائلين بالوجود الذهني إيرادات منها:

إنّ حصول ماهيات الأشياء في الذهن يستلزم اتصاف الذهن بصفاتها، فيلزم أن يكون حارًا عند حصول ماهية النار، وباردًا عند حصول ماهية الماء مثلًا، ويكون محلًا لاجتماع المتضادات.

فأجاب القائلون بالوجود الذهني: بأن وجود الماهيات في الذهن وجود غير أصيل، بل هو وجود ظليّ، وهذه اللوازم كالحرارة والبرودة لوازم لوجود الماهية في الخارج، لا لوازم للماهية من حيث هي هي.

رأي ابن تيمية في أقسام الوجود وخصوصًا الوجود الذهني:

الكليات والممتنعات والمركبات الخيالية والأعداد المجردة . . . لها وجود ذهني عند الشيخ دون الخارج، فللشيء عند ابن تيمية وجود ذهني وخارجي وكتابي ولفظي، ولكن الذي يوجد في الذهن هو صورة ومثال المعلوم لا ماهيته.

يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «الشيء له وجود في الأعيان، ووجود في الأذهان، ووجود في اللسان، ووجود في البنان، ووجود عيني، وعلمي، ورسمي، ولفظي، وفي كل من الأربعة يذكر، ويشار إليه مع القرائن والضمائر التي تبين تارة أن المشار إليه هو الخط المطابق للفظ، وتارة تكون الإشارة إلىٰ اللفظ المطابق للمعنىٰ، ومعلوم أن المعنىٰ الذي في القلب أقرب إلىٰ الموجود في الخارج من اللفظ والخط، فإذا أشير إلىٰ ما في قلب العارف بعين المحب له الذاكر له، بأنه المعروف المحبوب، كان أقرب لا سيما، وقد يغلب الذكر والمعرفة والمحبة علىٰ القلب حتىٰ يغيب بموجوده عن وجوده، وبمعروفه عن معرفته، وبمذكوره عن ذكره حتىٰ يقول أحدهم في هذه الحال: سبحاني، أو ما في هذه الجبة إلا الله.

ومعلوم أن ذات الله تبارك وتعالىٰ ليست الذي في قلبه، بل في قلبه مثاله العلمي»[1].

ويقول أيضًا رَحِمَهُ اللَّهُ: «وأما الطبيعي فقد يقولون: هو موجود في الخارج، وقد ينازع منازع في ذلك، وفصل الخطاب أنه موجود في الخارج لكن لا يكون كليًّا في الخارج، فليس في الخارج ما هو كلي في الخارج، بل ما يوجد كليًّا في الذهن يوجد في الخارج معينًا مشخصًّا مخصوصًا مقيدًا، وقولهم: هذا موجود في الخارج، كما يقال لما يتصور في النفس: إنه موجود في الخارج، وكما يقال: فعلت ما في نفسك، وقلت ما في نفسك ونحو ذلك، فإن الشيء موجود في نفسه، ثم الذهن يتصوره، ثم يعبر اللسان عن ما تصوره الذهن، ثم يكتب بالخط عبارة اللسان؛ ولهذا يقال للشيء أربع وجودات: وجود في الأعيان، ووجود في الأذهان، ووجود في اللسان، ووجود في البنان، وجود عيني وعلمي ولفظي ورسمي»[2].

(١) الجواب الصحيح (٣/ ٣٩٧).
(٢) الصفدية (٢/ ٢٧٧).

شيئية المعدوم والحال

قال المصنّف: «ثمّ المعقول من الوجود والشيئية ليس إلا الثبوت، ومن العدم إلا النفي، فالمعدومُ ليس بشيءٍ ولا ثابت، ولا واسطة بينه وبين الموجود، ومنهم من أثبتهما جمعًا وتفريقًا ويسمي الواسطة حالًا، ويجعل الوجود منه إذ لو وجد تسلسل ولو عدم اتصف بالنقيض وكذا الإيجاد، وردّ بأنّ وجودَه عينُه ونقيضه العدمُ لا المعدوم. قالوا: المعدومات متمايزة ولا يعقل التميز بدون الثبوت، والإمكان ثبوتي للفرق بين بين إمكانه لا، ولا إمكان له، فثبت موصوفه. قلنا: التميز إنما هو عند العقل، وإلا انتقض بالممتنعات، والمركبات الخيالية، وإنّ الفرق بين الإمكان والإمكان المنفي علىٰ تقدير كونه منفيًّا ثابت أيضًا».

الشرح

يتكلّم المصنّف هنا عن مسألتين: وهي شيئية المعدوم، والحال.

ولنتكلم أولًا عن شيئية المعدوم: يرىٰ الحكماء وجمهور المتكلمين أنّ المعدوم ليس بشيء[1]، وأنّ الشيئية تساوي الوجود، بمعنىٰ أنّ كلّ موجود شيء وبالعكس، خلافًا لبعض المعتزلة القائلين: إنّ للمعدومات الخارجية الممكنة ثبوتًا لا وجودًا، والثبوت عندهم أعمّ من الوجود، فلا يلزم من نفي الأخصّ نفي الأعمّ، واحتجوا علىٰ قولهم بأمور منها:

- أنّ المعدومات الممكنة متمايزة لكونها مرادة ومقدورة ومعلومة للواجب، وتمايزها فرع ثبوتها.

- أنّ المعدوم مقسم للممتنع وغير الممتنع، ولما كان الممتنعُ نفيًّا صرفًا بالاتفاق، كان مقابله ونقيضه ثبوتًا.

- أنّ هذه المعدومات ممكنة، والإمكان وصف ثبوتي لا عدمي؛ لكونه مقابلًا للا إمكان العدمي، وهو صفة تستلزم محلًا ثابتًا، فيكون المعدوم ثابتًا.

وأجاب مخالفوهم: بأنّ تمايزها لا يقتضي ثبوتها، فإنّ المعلوم قد يكون ممتنع الوجود لذاته، وقد يكون مركبًا خياليًّا، وليس ثابتًا بالاتفاق، وكذلك كون الإمكان أمرًا اعتباريًّا، وهذا التمايز إنّما يفيد وجودها عقلًا.

---

(١) قال شمس الدين السمرقندي: «اتفق أهل الحق علىٰ أن المعدوم المطلق، أي الذي لا يكون في الذهن، ولا في الخارج نفي محض ليس بشيء، وإنما يعرضه الشيئية إذا وجد بأحد الوجودين الخارجي أو الذهني، وذهبت المعتزلة إلىٰ أن المعدوم المطلق إذا كان ممكنًا كان ثابتًا وشيئًا في الخارج عند العدم، وزعموا أن الثبوت أعم من الوجود» (المعارف في شرح الصحائف ١/٤٤٨).

وألزموهم نفي تأثير القدرة القديمة في هذه الذوات الثابتة، وكونها مستغنية عن الفاعل؛ لأنّ الوجود عندهم حالٌ، والحالُ ليس مقدورًا لكونه اعتبارًا عند التحقيق.

وأما المسألة الثانية وهي الحال: فقد ذهب أبو هاشم الجبائي من المعتزلة، وبعض الأشعرية كالباقلاني في أحد قوليه والجويني: إلىٰ القول بالحال، وهي صفة غير موجودة ولا معدومة في نفسها قائمة بالموجود، فمذهبهم ثبوت الواسطة بين الموجود والمعدوم في الصفات، والثابت عندهم أعمّ من الموجود.

واستدلوا علىٰ ذلك بأدلة منها:

- الوجود ليس موجودًا، وإلا تسلسل؛ لمشاركته غيره في الوجود، واختلافه عنه بذاته، فيكون للوجود وجود آخر وهكذا، وليس الوجود معدومًا؛ لئلّا يلزم اتصاف الشيء بنقيضه، فيكون الوجود لا موجودًا ولا معدومًا، فيكون حالًا.

- الإيجاد ليس موجودًا، وإلا لاحتاج إلىٰ إيجاد آخر، وهكذا إلىٰ غير نهاية، وليس معدومًا وإلا لما اتصف الفاعل بكونه موجِدًا، فثبت كونه حالًا.

وأجاب مخالفوهم: بأنّ الوجود موجود بنفسه لا بوجود زائد عليه، ومنع أن يكون الوجود قابلًا لهذه القسمة؛ لاستحالة انقسام الوجود إلىٰ نفسه وإلىٰ غيره، وأما الإيجاد فنقول بعدمه،

ولكن ذلك لا يمنع كون الفاعل موجِدًا، فالحمل الإيجابي لا ينافي كون المأخذ معدومًا[1].

رأي ابن تيمية في شيئية المعدوم والحال:

أدلة شيئية المعدوم إنما تفيد شيئية المعدوم عقلًا لا في الخارج عند الشيخ ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ، فالمعدوم شيء بحسب الذهن، ونفي محض بحسب الخارج عنده، وإنما حصل هذا من القائلين بشيئية المعدوم بسبب الاشتباه بين ما هو متحقق في العلم وما هو متحقق في الخارج العيني.

يقول في ذلك: «وبينّا أنّ المعدوم شيء أيضًا في العلم والذهن لا في الخارج، فلا فرق بين الثبوت والوجود، لكن الفرق ثابت بين الوجود العلمي والعيني مع أنّ ما في العلم ليس هو الحقيقة الموجودة، ولكن هو العلم التابع للعالم القائم به، وكذلك الأحوال التي تتماثل فيها الموجودات وتختلف: لها وجود في الأذهان وليس في الأعيان إلا الأعيان الموجودة وصفاتها القائمة بها المعينة فتتشابه بذلك وتختلف به»[2].

ويقول رَحِمَهُ اللهُ: «وهذا مركب من أصلين أحدهما: أن المعدوم شيء ثابت في العدم -كما يقوله كثير من المعتزلة والرافضة- وهو

(١) قال الشريف الجرجاني: «واعلم أن المباحث المتعلقة بثبوت المعدوم والحال أحكام فاسدة مبنية علىٰ أصول باطلة؛ فلذلك أعرضنا عن الإطناب فيها وتضييع الأوقات في توجيهاتها». (شرح المواقف، ١/ ٢٨٦).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (٣/ ٧٧).

مذهب باطل بالعقل الموافق للكتاب والسُّنة والإجماع. وكثير من متكلمة أهل الإثبات -كالقاضي أبي بكر- كفّر من يقول بهذا»[1].

ويقول أيضًا رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فهذا المعدوم ممكن وهو شيء ثابت في العدم عند من يقول المعدوم شيء، ومع هذا فليس بمقدر كونه، والله يعلمه علىٰ ما هو عليه، يعلم أنه ممكن وأنه لا يكون، وكذلك الممتنعات مثل شريك الباري وولده فإن الله يعلم أنه: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾، ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾، ويعلم أنه ليس له شريك في الملك، ولا ولي من الذل، ويعلم أنه حي قيوم ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ ويعلم أنه: ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾.

وهذه المعدومات الممتنعة ليست شيئًا باتفاق العقلاء، مع ثبوتها في العلم فظهر أنه قد ثبت في العلم ما لا يوجد وما يمتنع أن يوجد إذ العلم واسع؛ فإذا توسع المتوسع وقال: المعدوم شيء في العلم، أو موجود في العلم، أو ثابت في العلم فهذا صحيح، أما أنه في نفسه شيء فهذا باطل؛ وبهذا تزول الشبهة الحاصلة في هذه المسألة.

والذي عليه أهل السنة والجماعة وعامة عقلاء بني آدم من جميع الأصناف: أن المعدوم ليس في نفسه شيئًا، وأن ثبوته

(١) مجموع الفتاوىٰ (٢/ ٤٦٩).

ووجوده وحصوله شيء واحد، وقد دلّ علىٰ ذلك الكتاب والسنة والإجماع»[1].

وكذلك الأمر بالنسبة للحال، فإنه يستحيل ارتفاع النقيضين عن الشيء بالنظر إلىٰ وجوده وعدمه في الخارج، ولكن اشتباه ما في الذهن بما في الخارج أوقع في مثل هذا النوع من السفسطة في نظر الشيخ ابن تيمية، فيقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ومن هنا ضلّ مَن ضلّ في مسألة المعدوم، هل هو شيء أم لا؟ وفي مسألة الأحوال، وفي مسألة وجود الموجودات، هل هو ماهيتها الثابتة في الخارج أو غير ذلك؟ والكلي الطبيعي، هل هو ثابت في الخارج أم لا؟ وجماع أمرهم أنهم جعلوا الأمور العقلية التي لا تكون ثابتة إلا في العقل كالمطلقات الكلية ونحوها أمورًا موجودة ثابتة في الخارج»[2].

(١) مجموع الفتاوىٰ (٢/ ١٥٥).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٩/ ١٤).

الوجود المحمولي والوجود الرابطي

قال المصنف: «ثم كلّ من الوجود والعدم قد يقع محمولًا، وقد يقعُ رابطةً، ويفتقر الحمل الإيجابي إلىٰ اتحاد الطرفين هويّةً؛ ليصحّ، وتغايرهما مفهومًا؛ ليفيدَ».

الشرح

الوجود والعدم قد يقع محمولًا كما في قولنا: الإنسان **موجود**، والعنقاء **معدوم**، وقد يقع رابطة بين الموضوع والمحمول كما في قولك مثلًا: زيد كاتب، فمعنىٰ ذلك زيد **يوجد** كاتبًا، وقولك زيد في المسجد، معناه زيد **يوجد** في المسجد[1].

---

(١) قال محمد جعفر الأسترآبادي: «الوجود علىٰ قسمين: أصلي ورابطي. والأصلي: عبارة عن وجود نفس الشيء موضوعًا كان أو محمولًا، كوجود زيد أو القيام، وهذا متعلق السؤال بـ (هل) = البسيطة، والرابطي عبارة عن وجود الشيء للشيء الذي يحصل به الارتباط، كوجود القيام لزيد، وهذا متعلق السؤال بـ (هل) المركبة». (البراهين القاطعة ١/ ٩٩).

والحملُ إمّا إيجابٌ أو سلبٌ، وحقيقة الحمل إدراك وقوع النسبة أو لا وقوعها، وفي الحمل الإيجابي لا بدّ من اتحاد المحمول والموضوع هوية، أي اتحاد مصداق عنوان الموضوع ومصداق مفهوم المحمول، واختلافهما مفهومًا كي يفيد الحمل، وعدم صحة الحمل في المختلفين هوية.

و(هل) قد يسأل بها عن الوجود المحمولي وتسمىٰ الهَليَّة البسيطة، وقد يسأل بها عن الوجود الرابطي وتسمىٰ الهليَّة المركبة.

معنى نفس الأمر

قال المصنّف: **«وصدقُه يكونُ بمطابقته لما في نفس الأمر، ومعناه ما يُفهم من قولنا هذا الأمر كذا في نفسه، مع قطع النظر عن حكم الحاكم وإدراك المُدْرِك»**.

الشرح

الحكم إيجابًا أو سلبًا قد يكون حقًّا، وقد يكون باطلًا، وملاك ذلك مطابقة الحكم لما في نفس الأمر أو عدم مطابقته.

وليس صدق الحكم بمطابقته لما في الخارج؛ لأن بعض القضايا ذهنية وليست خارجية كقولنا: الحيوان جنس، والإنسان نوع، وبعض القضايا حقيقية ولا يلزم وجود أفرادها في الخارج، ولا بمطابقته لما في الذهن؛ لأن ما في الذهن قد يكون غير مطابق للواقع كالاعتقادات الفاسدة، فالخارج أخصّ من نفس الأمر، ولو كان كلّ ما في الأذهان يكون حقًّا لكان ملاك الصدق مطابقة الحكم لما في الخارج أو الذهن.

فنفس الأمر يقصد به الشيء في نفسه وذاته مع قطع النظر عن حكم الحاكم وإدراك المدرك، فعندما نقول عن الشيء: إنه موجود في نفس الأمر، فنقصد كونه موجودًا في نفسه، ولو عدم من يدرك ويحكم لم يكن إلا كذلك.

المبحث الثاني

الـمـاهـيـة

اعتبارات الماهية

اعتبارات الماهية

قال المصنف: «ماهيّةُ الشيءِ: ما به يجابُ عن السؤال بما هو. وقد تؤخذ بشرط شيء، وتسمىٰ المخلوطة، ولا خفاء في وجودها، وبشرط لا شيء، وتسمىٰ المجردة، ولا توجد في الأذهان فضلًا عن الأعيان، ولا بشرط شيء».

الشرح

الماهية لفظة مشتقة مما هو، وهي ما به يجاب عن السؤال بـ «ما هو؟»، أو ما به الشيء هو هو، فعند السؤال عن الإنسان ما هو؟ فإنّ الجواب يكون بذكر الذاتيات المشتركة والمميزة له دون العرضيات، فماهية الإنسان مثلًا حيوان ناطق، وهي إنما تطلق في الغالب من الاستعمال علىٰ المعقول الذهني من غير ملاحظة الوجود لها، وأما الذات والحقيقة فغالبًا مع اعتبار الوجود للماهية، وماهية الشيء مغايرة لعوارضها التي تلحقها، فماهية الإنسان من حيث هي هي مغايرة لعوارضها اللازمة والمفارقة: كالوجود والعدم، والوحدة والكثرة، والكلي والجزئي، فالإنسان

ليس من حيث هو موجودًا أو معدومًا، وليس من حيث هو واحدًا أو كثيرًا، وليس من حيث هو كليًّا أو جزئيًّا[1].

وأما الكلام عن اعتبارات الماهية فهي ثلاثة:

- الماهية المطلقة قد تؤخذ معها العوارض كشرط، أي لا بدّ من مقارنة العوارض لها، وبشرط وجود العوارض معها، وتسمّىٰ حينئذ الماهية المخلوطة والماهية بشرط شيء، فماهية الإنسان مثلًا مع عوارضها المشخصة ماهيةً مخلوطة، وهي موجودة في الخارج اتفاقًا.

- الماهية المطلقة قد تؤخذ بشرط عدم العوارض، وألا يقارنها عارض من العوارض، وإنما تؤخذ من حيث هي هي وفقط، فتجرد عن العوارض ويعتبر عدم عوارضها وإنما هي وفقط، وتسمىٰ حينئذ الماهية المجردة والماهية بشرط لا والماهية المطلقة بشرط الإطلاق.

واتفقوا علىٰ عدم وجودها في الخارج ما عدا أفلاطون، واختلفوا في وجودها في الذهن، فذهب البعض إلىٰ عدم وجودها

(١) قال السمرقندي: «فالحقيقة من حيث هي ليست إلا تلك الحقيقة فقط، فحقيقة الحيوان مثلا من حيث هي جسم نام حساس متحرك بالإرادة فقط، فهي من تلك الحيثية ليست بموجودة ولا معدومة، ولا كلية ولا جزئية، ولا خارجية ولا ذهنية، لا علىٰ معنىٰ أنها إذا أخذت من تلك الحيثية لا يكون معها شيء من تلك المعاني؛ فإنّ ذلك محال. بل علىٰ معنىٰ أن شيئا منها حينئذ لا يكون نفسها، ولا داخلا فيها». (المعارف في شرح الصحائف، ١/ ٤٨٤)

في الذهن كذلك؛ لأنها لو وجدت في الذهن لكان الوجود الذهني معها معارضًا لها فلم تكن مجردة عنه.

فالإنسان المجرّد عن العوارض مثلًا ليس موجودًا في الخارج؛ لأنّ كلّ إنسان موجود في الخارج له عوارض تميزه وتشخصه قطعًا.

• الماهية المطلقة قد تؤخذ من غير أن نشترط معها عوارض أو نشترط عدم العوارض عنها فلا نلتفت لهذين الشرطين، وتسمىٰ الماهية لا بشرطٍ[1].

---

(١) قال الأسترآبادي: «للماهية باعتبار العوارض أحوال ثلاث: **الأولىٰ**: أن تؤخذ غير مشروطة بالمقارنة ولا بعدمها، وهي المطلقة والماهية لا بشرط شيء. **الثانية**: أن تؤخذ بشرط مقارنتها بشيء، وهي المخلوطة والماهية بشرط شيء. **الثالثة**: أن تؤخذ بشرط أن لا يقارنها شيء من العوارض، وحينئذ تسمىٰ المجردة والماهية بشرط لا شيء. فمورد القسمة حال الماهية بالقياس إلىٰ عوارضها، لا نفسها؛ حتىٰ يلزم كون الشيء قسمًا من نفسه، والمخلوطة والمجردة متباينتان مندرجتان تحت المطلقة» (البراهين القاطعة، ١/ ١٨٦).

الكلي الطبيعي[1]

قال المصنّف: «وهي أعمُّ من المخلوطةِ، فتوجدُ لكونها نفسها في الخارج لا جزء منها لعدم التمايزِ وإنّما ذلك في العقلِ، ثم إذا اعتبرت معروضةً للكليّة فهي الكلي الطبيعي وإنما يوجد منه المعروضُ مجرّدًا عن العارضِ وهي الأفرادُ».

الشرح

الماهية المطلقة أو الماهية لا بشرط أعمُّ من الماهيّة المخلوطةِ والماهيّةِ المجرّدة، فهي تصدق علىٰ المأخوذة بشرط شيء، والمأخوذة بشرط لا شيء، لأنها مطلقةٌ والمطلقُ لا بشرط

(١) قال السمرقندي: «الماهية من حيث هي، وهي الماهية لا بشرط شيء موجودة في الخارج، وإن كان معها ألف شيء؛ لأنها من حيث هي بالمعنىٰ المذكور، أي نفس الماهية مع قطع النظر عن كل ما يلحقها وجوديًّا كان أو عدميًّا جزء للماهيات الموجودة، إذ نفس الحيوان مثلًا جزء للحيوانات قطعًا، وجزء الموجود موجود». (المعارف شرح الصحائف، ١/ ٤٨٥).

الإطلاقِ يصدقُ علىٰ المقيّد، فالإنسانُ المطلقُ لا بشرطِ الإطلاق يصدقُ علىٰ زيد وعمرو المقيدين بقيودات خارجية، فيقال: زيد إنسان، وعمرو إنسان، ويصدق الإنسانُ المطلقُ علىٰ الإنسانِ المجرد؛ لتحقق ماهية الإنسان المطلقة في الجميع.

ثم الماهية المطلقة أو الماهية لا بشرط موجودةٌ في الخارج، إما كجزء من المخلوطة وهو المشهور من أقوال الحكماء، وإما كعين الماهية المخلوطة فهي موجودة بوجود أفرادها، فالحكماء يقولون: بأنّ الإنسان المطلق جزء من زيد وعمرو مع عوارض مشخصة، وهو واحدٌ بالحقيقة لا بالعدد.

والبعض يرىٰ أنّ الماهية لا بشرط موجودة بوجود الأفراد، لا كجزء من الأفراد الخارجية فهي عينها.

والماهية المطلقةُ باعتبار كونها معروضةً للكلي المنطقي تسمّىٰ كليًّا طبيعيًّا عند المصنّف، وبهذا اللحاظ يكون وجودها في الذهن اتفاقًا، فمن نفىٰ وجود الكلي الطبيعي في الخارج كان تفسيره للكلي الطبيعي عند البعض بالماهية المطلقة المعروضة للكلي المنطقي؛ لأنّ القضية المعقودة حينئذ ذهنية جزمًا، فليس الموضوع خارجيًّا، وأما الماهية من حيث هي هي من غير اعتبار أمر زائد عليها حتىٰ الإطلاق فهي محلّ اتفاق بين جميع العقلاء في وجودها عند البعض، ولكن هذا محلّ نظر عندي، فإنّ الخلاف مذكور في الماهية من حيث هي هي، هل هي موجودة علىٰ سبيل الجزئية أم علىٰ سبيل العينية في الخارج؟.

المادة والجنس

قال المصنّف: «**وقد يُقالُ: الماهيّة بشرط لا شيء، بمعنىٰ أن نزيدَ عليها كلّ ما يقارنها فتكونُ مادّةً للشخص متقدّمة عليه في الوجودين**».

الشرح

إن الماهيّة بشرط لا هي المجرّدة، وذكر ابن سينا معنىٰ آخر للماهية بشرط لا: وهو أن يتصور معنىٰ الماهية بشرط أن يكون المعنىٰ وحده، أي من غير أن يدخل في المعنىٰ غيره من المقارنات مما هو زائد وخارج عنه، ولا يشترط عدم المقارن لها كما يشترط في الماهية المجردة، والتي يشترط فيها عدم غيرها وعدم مقارنها، فالحيوان مثلًا إذا أخذ بشرط أن يكون وحده، وإن اقترن به ناطق يسمّىٰ مادة، فالمواد هي الأجناس بشرط لا، أي بشرط عدم دخول معنىٰ خارج عنها فيها.

أما الجنس فهو يخصّه بالماهية لا بشرط، وهي مبهمة غير محصلة، فالحيوان مثلًا إذا أخذ لا بشرط، أي مع تجويز أن يكون معه شيء، وألا يكون معه شيء، ولا بشرط أن يكون المعنىٰ لوحده يسمّىٰ جنسًا، فالأجناس العالية مثلًا مبهمة، وتتحصّل بالفصول، حتىٰ نصل إلىٰ النوع الحقيقي وحينئذ يرتفع الإبهام كالإنسان، ولا يكون الجنس كجزء منّا إلا مجازًا؛ للمشابهة بينه وبين المادّة.

فالحيوان بشرط أن يكون وحده، لا بمعنىٰ ألا يقارنه غيره، بل يقارنه غيره ويكون خارجًا عنه يكون مادّةً للإنسان وجزء، ولا يؤخذ الحيوان هنا بشرط التجريد عن مقارنة العوارض.

ومادّة الشيء متقدّمة علىٰ الشيء بالطبع؛ لتوقف الكلّ علىٰ جزئه، فتقدّمُ الطبع يرجع إلىٰ تقدّم ما هو شرطٌ للشيء علىٰ مشروطه، ولا يلزم من تحقق المتقدِّم تحقق المتقدَّم عليه دون العكس، فتتقدم المادّة في الوجود الذهني والخارجي.

رأي ابن تيمية في الماهية واعتباراتها من حيث الوجود وعدمه:

الأشياء الخارجية عند الشيخ إنما تتألف من موصوف وصفته، أو جوهر واحد وأعراضه، فالإنسان الخارجي مثلًا ليس مركبًا من أجزاء كالجنس الطبيعي والفصل الطبيعي، أو من جوهرين أحدهما المادة وهي الجنس بشرط لا، والآخر هو الصورة وهي الفصل بشرط لا، وأما الماهية النوعية عند الشيخ

فإنما هي أمر متعقل يقال عنه ماهية، فالماهية من المعقولات الثانية التي تعرض علىٰ المعقولات الأولىٰ، ووجودها إنما يكون في الأذهان، وأما ما في الخارج فهو يؤكد دائمًا أنه ليس إلا الموصوف وصفته، أو الجوهر وعرضه.

فيقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ في سياق إنكاره لمذهبهم: «كما يجعلون الشيء المعين الذي هو هذا الإنسان هو عدة جواهر: إنسان، وحيوان، وناطق، وحساس، ومتحرك بالإرادة، ويجعلون كلًّا من هذه الجواهر غير الآخر، ومعلوم أنه جوهر واحد له صفات متعدد، وكما يفرقون بين المادة والصورة ويجعلونهما جوهرين عقليين قائمين بأنفسهما، وإنما المعقول هو قيام الصفات بالموصوفات، والأعراض بالجواهر»[(١)].

ويقول أيضا: «إذا قال قائلهم: النوع مركب من الجنس والفصل، كتركيب الإنسان من الحيوان والناطق، أو من الحيوانية والناطقية، وإن هذه أجزاء الإنسان وأجزاء الحد، والواجب سبحانه إذا كان له صفات لزم أن يكون مركبًا، والمركب مفتقر إلىٰ أجزائه، والمفتقر إلىٰ أجزائه لا يكون واجبًا، استفسروا عن لفظ التركيب، والجزء، والافتقار، والغير فإنّ جميع هذه الألفاظ فيها اشتراك والتباس وإجمال.

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٩٤).

فإذا قال القائل: الإنسان مركب من الحيوان والناطق، أو من الحيوانية والناطقية.

قيل له: أتعني بذلك الإنسان الموجود في الخارج، وهو هذا الشخص وهذا الشخص، أو تعني الإنسان المطلق من حيث هو هو؟

فإن أراد الأول، قيل له: هذا الإنسان، وهذا الإنسان، وغيرهما، إذا قلت: هو مركب من هذين الجزأين، فيقال لك: الحيوان والناطق جوهران قائمان بأنفسهما.

فإذا قلت: هما جزءان للإنسان الموجود في الخارج، لزم أن يكون الإنسان الموجود في الخارج فيه جوهران: أحدهما حيوان، والآخر ناطق، غير الإنسان المعين وهذا مكابرة للحس والعقل.

وإن قال: أنا أريد بذلك أن الإنسان يوصف بأنه حيوان وأنه ناطق.

قيل له: هذا معنىٰ صحيح، لكن تسمية الصفات أجزاء، ودعوىٰ أن الموصوف مركب منها وأنها متقدمة عليه، ومقومة له في الوجودين الذهني والخارجي، كتقدم الجزء علىٰ الكل، والبسيط علىٰ المركب، ونحو ذلك مما يقولونه في هذا الباب، هو مما يعلم فساده بصريح العقل.

وإن قال: هو مركب من الحيوانية والناطقية.

قيل له: إن أردت بالحيوانية والناطقية: الحيوان والناطق، كان الكلام واحدًا، وإن أردت العرضين القائمين بالحي الناطق، وهما: صفتاه، كان مضمونه أن الموصوف مركب من صفاته، وأنها أجزاء له، ومقومة له، وسابقة عليه، ومعلوم أن الجوهر لا يتركب من الأعراض، وأن صفات الموصوف لا تكون سابقة له في الوجود الخارجي.

وإن قال: أنا أريد بذلك أن الإنسان من حيث هو هو مركب من ذلك.

قيل له: إن الإنسان من حيث هو هو لا وجود له في الخارج، بل هذا هو الإنسان المطلق، والمطلقات لا تكون مطلقة إلا في الأذهان، فقد جعلت المركب هو ما يتصوره الذهن، وما يتصوره الذهن هو مركب من الأمور التي يقدرها الذهن.

فإذا قدرت في النفس جسمًا حساسًا متحركًا بالإرادة ناطقًا كان هذا المتصور في الذهن مركبًا من هذه الأمور، وإن قدرت في النفس حيوانًا ناطقًا كان مركبًا من هذا وهذا، وإن قدرت حيوانًا صاهلًا كان مركبًا من هذا وهذا.

وإن قلت: إن الحقائق الموجودة في الخارج مركبة من هذه الصور الذهنية كان هذا معلوم الفساد بالضرورة.

وإن قلت: إن هذه مطابقة لها وصادقة عليها؛ فهذا يكون صحيحًا إذا كان ما في النفس علمًا لا جهلًا.

وقد بسط الكلام علىٰ هذا في غير هذا الموضع»[1].

ويقول أيضًا رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ويقولون: إن النوع مركب من الجنس والفصل، وإن الإنسان مركب من الحيوان والناطق، والفرس مركب من الحيوان والصاهل، فهذا إن أريد به أن الإنسان متصف بهذا وهذا فهذا حق، ولكن الصفة لا تكون سبب وجود الموصوف ولا متقدمة عليه لا في الحسّ ولا في العقل، ولا يكون الجوهر القائم بنفسه مركبًا من عرضين.

وإن أراد به أن الإنسان الموجود في الخارج فيه جوهران قائمان بأنفسهما، أحدهما الحيوان، والآخر الناطق، فهذا مكابرة للعقل والحسّ.

وإن أريد بهذا التركيب تركيب الإنسان العقلي المتصور في الأذهان لا الموجود في الأعيان فهذا صحيح، لكن ذلك الإنسان هو بحسب ما يركبه الذهن، فإن ركبه من الحيوان والناطق تركب منهما، وإن ركبه من الحيوان والصاهل تركب منهما، فدعوىٰ المدعي أن إحدىٰ الصفتين ذاتية مقومة للموصوف لا يتحقق بدونها لا في الخارج ولا في الذهن، والأخرىٰ عرضية يتقوم الموصوف بدونها مع كونها مساوية لتلك في اللزوم تفريق بين المتماثلين.

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٩٩).

والفروق التي يذكرونها بين الذاتي والعرضي -اللازم للماهية- هي ثلاثة، وهي فروق منتقضة، وهم معترفون بانتقاضها، كما يعترف بذلك ابن سينا ومتبعوه شارحو الإشارات، وكما ذكره صاحب المعتبر وغيرهم، والكلام علىٰ هذا مبسوط في غير هذا الموضع»[1].

وأما الماهية المجردة والمطلقة فلا تحقق لها في الخارج عنده؛ لامتناع أن يكون الخارج محلًّا للاشتراك، وإنما الاشتراك محلّه الذهن.

وفي وجود الكلي الطبيعي يرىٰ ﵀ وجوده بوجود أفراده، مخالفًا القائلين بوجوده كجزء من المعينات؛ لأن جزء الجزئي الحقيقي جزئي حقيقي يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه، فلا يكون تصوره معروضًا بهذا اللحاظ للكلية المنطقية، بل ما يكون معروضًا للكلية موجود في الذهن، وهو الماهية من حيث هي هي.

يقول ﵀: «الماهية المطلقة من حيث هي هي، إما أن يقال هي ثابتة في الخارج، وإما أن لا يقال هي ثابتة في الخارج، فإن من الناس من يقول بثبوت الماهيات المجردة منفردة عن الأعيان، كالقائلين بالمثل الأفلاطونية.

(١) منهاج السنة النبوية (٢/ ١٩٠)

ومن الناس من يقول بثبوتها مقارنة للمعينات، والمطلق جزء من المعين، ويقولون: المطلق لا بشرط موجود في الخارج، وأما المطلق بشرط الإطلاق فليس موجودًا في الخارج، ويسمون المطلق لا بشرط الكلي الطبيعي، والمطلق بشرط الإطلاق هو العقلي، وكونه كليًّا ومطلقًا هو الكلي المنطقي، إذ العقلي عندهم مركب من الطبيعي والمنطقي، فيقول: الإنسان من حيث هو -مع قطع النظر عن جميع قيوده- هو الطبيعي، وكونه عامًّا وكليًّا ومطلقًا هو المنطقي، والمؤلف منهما هو العقلي.

وآخرون يقولون: ليس في الخارج ما هو كلي في الخارج أصلًا، بل ليس في الخارج إلا ما هو معين مخصوص، ولكن ما كان في النفس كليًّا يوجد في الخارج، ولا يوجد في الخارج إلا معينًا.

فإذا قيل: الكلي الطبيعي موجود في الخارج، وأريد به أن الطبيعة التي يجردها العقل كلية توجد في الخارج ولا توجد فيه إلا معينة فهذا صحيح.

وإذا قيل: إن الطبيعة الكلية، مع كونها كلية، توجد في الخارج، أو أن الكلي الذي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه، جزء من المعين الذي يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه، أو أن هذا الإنسان المعين مركب من جوهرين أحدهما حيوان والآخر ناطق، أو من عرضين حيوانية وناطقية، أو نحو هذه المقالات،

فهذا كله باطل، وقد بسط الكلام علىٰ هذا في غير هذا الموضع»[1].

ويقول أيضًا: «وإذا عرف أن المقصود الشركة في الكليات، لا في الكلّ، فمعلوم أنه لا شركة في المعينات، فهذا الإنسان المعين ليس فيه شيء من هذا المعين، ولا في هذا شيء من هذا، ومعلوم أن الكلي الذي يصلح لاشتراك الجزئيات فيه لا يكون هو جزء من الجزئي الذي يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه، فمن قال: إن الإنسان الكلي جزء من هذ الإنسان المعين، أو إن الإنسان المطلق جزء من هذا المعين، بمعنىٰ أن هذا المعين فيه شيء مطلق أو شيء كلي فكلامه ظاهر الفساد»[2].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٩٩)

(٢) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٩١)

الماهية البسيطة والماهية المركبة

قال المصنّف: **«ثمّ لا خفاء في وجود الماهية المركبة، ولا بد من انتهائها إلىٰ البسيطة واحتياج بعض الأجزاء إلىٰ بعض في المركب الحقيقي ضروري بخلاف الاعتباري».**

الشرح

الماهيّة إما بسيطة ليس لها أجزاء تلتئم منها، أو مركبة تلتئم من أجزاء، فهي من حيث التركيب والبساطة بحسب العقل والخارج أقسام:

- ماهية بسيطة بحسب العقل، فلا تلتئم من أجزاء عقلية كالأجناس العالية.

- ماهية بسيطة بحسب الخارج مركبة بحسب العقل، فلا تلتئم من أجزاء خارجية كالعقول، وهي مركبة عقلًا من جنس وفصل.

- ماهية مركبة بحسب العقل والخارج، كالإنسان المركب من البدن والروح، فليس وجود بدنه عين وجود روحه.

والمركبة عقلًا تتألف من بسائط؛ وإلا لزم تصور ما لا نهاية لأجزائه، وذلك محال، أو استحالة التصور، والمركبة خارجًا كذلك؛ لأن الواحد موجود في غير المتناهي بالضرورة.

والمركبة إمّا حقيقية كالإنسان، فإنّه يحصل من اجتماع أجزائه حقيقة واحدة لها آثار ولوازم خاصة بها، لا تحصل من الماهيات الأخرىٰ، ولا تحصل من أجزائه بمفردها كجزء الحيوان، فاجتماع أجزاء المركب الحقيقي ينتج عنه آثار لا تنتج عن أجزائه بمفردها.

واحتياج بعض أجزاء المركبة الحقيقية إلىٰ بعض ضروري، فإنّه لا يحصل من الحجر والإنسان الذي يقف بجانبه حقيقة واحدة، ولكن يحصل من الجنس والفصل حقيقة واحدة، والجنس يحتاج إلىٰ الفصل ليتحصّل ويزول إبهامه، ويكون هناك أنواع مختلفة مندرجة تحته.

وإما اعتبارية تتركب من عدة أمور يعتبرها العقل أمرًا واحدًا، فهناك جهة اعتبار من العقل كعلاقة معينة أو تصنيف أو مهمة معينة تجمع الأفراد ككتيبة العسكر وأهل البلد المعين، فأفراد الاعتباري لا يحتاج بعضهم إلىٰ بعض، والماهية عبارة عن هؤلاء الأفراد بلحاظ وظيفة تجمعهم أو رابط اعتباري.

والآثار واللوازم للمركبة الاعتبارية هي مجموع آثار أفرادها ولوازمهم، لا أنّه آثار ولوازم حقيقة واحدة مختصّة بها.

جعل الماهية

قال المصنّف: «ومن خالف في مجعولية الماهية، أراد أنّها من لوازم الوجود كتناهي الجسم لا الماهية كزوجية الأربعة، وإلا فاحتياج الممكن إلىٰ العلّة ضروري».

الشرح

الكلام عن مسألة جعل الماهية الممكنة سيكون في نقاط:

- لا خلاف في أن الله أوجد الأشياء الخارجية، أي جعل الماهيات الممكنة متصفة بالوجود في الخارج.

- ذهب جمهور الحكماء إلىٰ عدم مجعولية الماهية خلافًا لجمهور المتكلمين، ولم يقصدوا أنّ الممكنات الموجودة مستغنية عن الفاعل، وإنما قصدوا أن الماهية من حيث هي هي غير مفتقرة إلىٰ جاعل، يكون ارتفاعها بارتفاعه، ويلزم مع ارتفاع الجاعل سلب الشيء عن نفسه وهو محال.

- ذهب بعض الحكماء إلىٰ مجعولية الماهية المركبة دون البسيطة؛ لاستلزام المجعولية للإمكان، والإمكان لا يعرض للبسيط، وإلا لزم كونه مركبًا، وهو خلاف الفرض.

- الجعل عند المصنف من لوازم الهويّة، أي الماهية المتصفة بالوجود الخارجي، ففي اتصاف الماهية بالوجود لا بد من الجاعل، كالتناهي للجسم فإنه من لوازم الأجسام الموجودة في الخارج، مع إمكان كون الجسم لا متناهيًّا ذهنًا، ويكون حينها المتصور جسمًا، وقد تتصور ماهية ما مع ارتفاع الجعل، ولا يمنع ذلك في كونها ماهية ما تصورته، فالجعل ليس لازمًا للماهية كالزوجية للأربعة، فإذا تصورنا أربعة ليست بزوج لم تكن أربعة، فالتحقيق عنده كون الخلاف لفظيًّا[1].

رأي ابن تيمية في مجعولية الماهية:

الاشتباه في هذه المسألة حاصل في نظر الشيخ بسبب الخلط بين ما هو متحقق في الذهن وما هو متحقق في الخارج، وكون الوجود زائدًا علىٰ الماهية بحسب الخارج، ولكن الصحيح

---

(١) قال الأسترآبادي: «والتحقيق أنّ الماهية التي تعلق بها علم الجاعل، جعلها الجاعل ماهية خارجية، كما جعل الوجود الذي تعلق به علمه وجودًا خارجيًّا؛ لعدم صحة السلب الخارجي، ويكفي في صحة توسط الجعل التغاير الاعتباري، فيتعلق الجعل بالماهية المركبة والبسيطة وبوجودهما الخارجي من جهة الإمكان، فتتحقق باعتباره الحاجة لكل واحد منهما إلىٰ المؤثر، فيكون الجعل مركبًا بمعنىٰ توسطه بين الماهية ونفسها باعتبار التغاير الاعتباري، وكذا الوجود، بل بمعنىٰ تعلقه بمجموع الماهية والوجود أيضًا؛ لما ذكرنا». (البراهين القاطعة، ١/ ١٩٣).

هو خلاف ذلك، فالوجود عين الماهية خارجًا، والماهيات جزمًا مجعولة؛ لعدم التغاير بينها وبين الوجود.

يقول الشيخ في بيان ذلك: «إن الذي عليه أهل السنة والجماعة وعامة العقلاء أن الماهيات مجعولة، وأن ماهية كل شيء عين وجوده، وأنه ليس وجود الشيء قدرًا زائدًا علىٰ ماهيته، بل ليس في الخارج إلا الشيء الذي هو الشيء وهو عينه ونفسه وماهيته وحقيقته، وليس وجوده وثبوته في الخارج زائدًا علىٰ ذلك، وأولئك يقولون: الوجود قدر زائد علىٰ الماهية، ويقولون: الماهيات غير مجعولة، ويقولون: وجود كل شيء زائد علىٰ ماهيته.

ومن المتفلسفة من يفرق بين الوجود والواجب والممكن فيقول: الوجود الواجب عين الماهية، وأما الوجود الممكن فهو زائد علىٰ الماهية، وشبهة هؤلاء ما تقدم من أن الإنسان قد يعلم ماهية الشيء ولا يعلم وجوده، وأن الوجود مشترك بين الموجودات وماهية كل شيء مختصة به.

ومن تدبر تبين له حقيقة الأمر فإنّا قد قدمنا الفرق بين الوجود العلمي والعيني، وهذا الفرق ثابت في الوجود والعين والثبوت والماهية وغير ذلك.

فثبوت هذه الأمور في العلم والكتاب والكلام ليس هو ثبوتها في الخارج عن ذلك وهو ثبوت حقيقتها وماهيتها التي هي هي، والإنسان إذا تصور ماهية فقد علم وجودها الذهني، ولا يلزم من ذلك الوجود الحقيقي الخارجي.

فقول القائل: قد تصورت حقيقة الشيء وعينه ونفسه وماهيته وما علمت وجوده حصل وجوده العلمي، وما حصل وجوده العيني الحقيقي ولم يعلم ماهيته الحقيقية ولا عينه الحقيقية ولا نفسه الحقيقية الخارجية فلا فرق بين لفظ وجوده ولفظ ماهيته إلا أن اللفظين قد يعبر به عن الذهني والآخر عن الخارجي فجاء الفرق من جهة المحل لا من جهة الماهية والوجود»[1].

ويقول أيضًا: «ومن الناس من يقول: المعدوم شيء ثابت في الخارج، وليس بمخلوق، بل ثبوته قديم، وآخرون يقولون: الماهيات غير مجعولة.

وهؤلاء وهؤلاء اشتبه عليهم ما في الأذهان بما في الأعيان، فأخرجوا بعض مخلوقاته عن أن تكون مخلوقة له.

وتحقيق الأمر أن كلَّ ما يقدر فإما أن يكون ثابتًا في الأعيان والوجود الخارجي، أو في العلم والوجود الذهني، وهو سبحانه خالق هذا ومعلم هذا، فلا يخرج شيء أصلًا عن تخليقه وتعليمه»[2].

(١) مجموعة الرسائل والمسائل (٤/ ١٥).
(٢) جامع المسائل (٥/ ١٦٩)

تعين الماهية

قال المصنّف: «**أفراد النوع إنما يتمايز بعوارض، ربّما تنتهي إلىٰ ما يفيد الهاذيّة، فبعد تلخيص أنّ التشخص والتعيّن هو تلك الهاذية، أو ما يفيدها، أو كون الفرد بحيث لا يقبل الشركة، أو عدم قبوله لها، وأنّ العدمي هو المعدوم أو العدم المضاف، أو ما يدخل في مفهومه العدم، والوجودي بخلافه، وأنّ الحقيقي ما له ثبوت في نفس الأمر من غير شائبة فرض وتقدير، والاعتباري بخلافه، ولا يشتبه أن التعيّن وجودي أو عدمي وحقيقي أو اعتباري**».

الشرح

الماهية النوعية التي تصدق علىٰ كثيرين كالإنسان مثلاً، إنما تختلف أفرادها وتتمايز بعوارض لا بذاتيات مقومة للماهية، وهذه العوارض للماهية الكلية قد تفيد الهاذيّة وامتناع الشركة عند وجود

الأفراد خارجًا، فالشخص يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه، فإن المفهوم من زيد هو ماهيته النوعية مع عوارض مشخصة.

وقد اختلف في كون التعين وجوديًّا أو اعتباريًّا.

فذهب البعض إلىٰ كونه اعتبارًا عقليًّا وإلا لزم التسلسل؛ لاشتراكها في مطلق التعيّن، فتحتاج إلىٰ تعين مميز، ولا يجوز أن يكون عدميًّا، ولتعينه تعين وهكذا.

وذهب البعض إلىٰ كونه وجوديًّا؛ لكونه جزء الفرد الخارجي، ولأن الماهية من حيث هي هي لا واحدة ولا كثيرة، وإنما تتعدد بالعوارض الموجودة الخاصة وهي مرادنا بالتعيّن.

ولكن التعيّن عند المصنّف له مفاهيم بحسبها لا يشتبه كون التعين وجوديًّا أو عدميًّا، ويكون الخلاف المحكي لفظيًّا عند التحقيق، مع بيانه أن العدمي قد يراد به المعدوم، وقد يراد به العدم المطلق أو المضاف، وقد يراد به ما يدخل في مفهومه العدم، وأما الوجودي قد يراد به الموجود، وقد يراد به الوجود المطلق أو المضاف، وقد يراد به ما لا يدخل في مفهومه العدم، وأن الحقيقي ما له ثبوت في نفس الأمر من غير شائبة فرض وتقدير، والاعتباري بخلافه وإن كان الموصوف متصفًا به في نفس الأمر:

- فالتعيّن قد يراد به ما يفيد الماهية عدم قبول الشركة، وهو العوارض المقارنة والمشخصة للماهية الكلية، وهو بهذا المعنىٰ وجودي.

- وقد يراد به ما يحصل مع تلك العوارض من الهاذية، لا أنّه نفس العوارض، وهو بهذا المعنىٰ اعتباري.

- وقد يراد به كون الفرد بحيث لا يقبل الشركة، وقد يراد به عدم قبول الفرد للشركة، وقد يراد به كون الفرد ليس غيره، والتعين بهذه المعاني عدمي.

أسباب التعين

قال المصنّف: «**ولا يشتبهُ أنّه إنما يستندُ إلىٰ الفاعل المختار، أو إلىٰ الوجودِ الخارجيّ، أو إلىٰ أسباب أخر، كنفس الماهية، أو المادة المشخصة بما يلحقُها من العوارضِ بحسب تعاقب الاستعدادات**».

الشرح

قلتُ: الماهية لا يحصل تعينها بانضمام كلي إلىٰ كلي، فالكلي الموصوف بوصف كلي لا ينتهي إلىٰ حد الهاذية، ولكن يحصل التعيّن والتشخص بأمور:

- القادر المختار عند المتكلمين؛ لاستناد جميع الممكنات إليه، فهو موجد الماهيات المتعينة، مع أنّ الماهية من حيث هي هي تقبل الشركة ولا تقبل.

- الوجود الخارجي للماهية، فالماهية إذا وجدت في

الخارج لا تقبل الشركة؛ لكون الخارج محلًّا للجزئياتِ دون الكلّيات، فهي متعينة لتحققها خارجًا واتصافها بالوجود العيني.

- نفسُ الماهية عند الفلاسفة قد يكون سببًا لعدم تعددها وامتناع قبولها للشركة، فينحصر حينئذ نوعها في شخصها، ولا يوجد من أفرادها إلا فرد واحد.

- الموادّ المتشخصة بحسب ذاتها أو بحسب العوارض اللاحقة من أسباب تعين الماهيات عند الفلاسفة، فيكون تعددها وتعينها بتعدد الموادّ، فالإنسان يتعدد؛ لتعدد النطف القابلة للصورة الإنسانية.

رأي ابن تيمية في التعين للماهية:

بناء علىٰ موقف الشيخ من الكلي الطبيعي، وأنه ليس جزء من الموجودات الخارجية، فليس في الخارج ما هو مشترك بين الأمور المتعينة؛ فلا حاجة للموجودات الخارجية إلىٰ أمور يكون بها تعينها، بل هي متعينة بتمام ذواتها وماهياتها الخارجية، وتعينها عينها وليس زائدًا عنها، وإنما يكون بينها تشابه وتماثل، والمطلقات المشتركة إنما محلها الذهن.

يقول الشيخ في بيان ذلك: «وهذه الحُجّة هي التي ذكرها الآمدي عنهم، وعن بعض أصحابه في كتاب أبكار الأفكار، واعترض عليها باعتراضين سبقه إلىٰ أحدهما الرازي في شرح الإشارات: وهو أن الوجوب أمر سلبي لا ثبوتي، فلا يتم الدليل

حينئذ. والثاني: أن هذه الحجة منتقضة بوجود الله سبحانه مع وجود الممكنات، فإنهما اتفقا في مسمىٰ الوجود، وامتاز كل منهما عن الآخر بتعينه، فإما أن يكون المطلق مع المعين لازمًا أو ملزومًا أو عارضًا أو معروضًا، واعترض الرازي باعتراض ثالث: وهو أنه منع كون التعين وصفًا ثبوتيًّا، كما منع كون الوجوب وصفًا ثبوتيًّا.

قلت: أما إلزامهم لهم الوجود الممكن مع الواجب فهذا إلزام لازم لا محيد للفلاسفة عنه، ولكن ليس فيه حل الشبهة.

وأما منع كون الوجوب أمرًا ثبوتيًّا فهو من نوع السفسطة، فإن الوجود إذا كان ثبوتيًّا فوجوبه الذي هو توكده المانع من إمكان نقيضه، كيف يكون عدميًّا؟ ومعلوم أن اسم الوجود هو بالواجب أحق منه بالممكن.

وأيضا فإنّ ما ذكره من التقسيم وارد، سواء قيل: إن المفهوم ثبوتي أو سلبي. فإنه إذا كان سلبيًّا مشتركًا امتنع أن يكون ملزومًا للمختص؛ فإن المشترك سواء كان وجوديًّا أو عدميًّا لا يستلزم المختص، فإنه يقتضي أنه حيث وجد المشترك المطلق العام وجد كل واحد من أفراده الخاصة، وامتنع أيضًا أن يكون لازمًا للمختص إلا إذا كان الوجوب معلولًا ولازمًا لغيره، وهو قد ذكر إبطال هذا، وقد اعترض الرازي باعتراض آخر علىٰ أحد قوليه في أن الوجود زائد علىٰ الماهية: بأن الماهية تكون علة للوجود، وذكر أنه لا محذور في أن تكون الماهية إذا أخذت

مطلقة لا بشرط وجود ولا عدم علة لوجود نفسها، والماهية من حيث هي هي لا موجودة ولا معدومة.

قلت: الحجة مدارها علىٰ أن المطلق المشترك الكلي موجود في الخارج وهذا هو الموضع الذي ضلت فيه عقول هؤلاء؛ حيث اعتقدوا أن الأمور الموجودة المعينة اشتركت في الخارج في شيء، وامتاز كل منها عن الآخر بشيء وهذا عين الغلط.

قلت: والشخص المعين ليس له تعين غير هذا الشخص المعين لا ثبوتي ولا عدمي، فإنه لم يكن مشاركًا لغيره في أمر خارجي حتىٰ يحتاج تعينه وتميزه عنه إلىٰ وصف آخر ثبوتي أو سلبي، وقولهم في القاعدة الكلية: إن الأشياء التي لها حد نوعي إنما تختلف بعلل أخرىٰ، وأنه إذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتأثير العلل وهي المادة لم يتعين، إلا أن يكون من حق نوعها أن توجد شخصًا واحدًا، فأمّا إذا كان يمكن في طبيعة نوعها أن تحمل علىٰ كثيرين، فيعين كل واحد بعلة فلا يكون سوَادَان ولا بيَاضَان في نفس الأمر، إلا إذا كان الاختلاف بينهما في الموضوع وما يجري مجراه، هو قول باطل؛ وذلك أن الأشياء التي لها حد واحد نوعي لا وجود لها في الخارج مطلقة ولا عامة أصلًا، وإنما وجودها كذلك في الذهن، فالسبب الفاعل للواحد منها هو الفاعل لذاته ولصفاته، وهو الفاعل لذلك الواحد المعين، وليس هنا شيئان أحدهما لنوعها والآخر لتشخصها،

بل ولا وجودان أحدهما لنوعها والآخر لتشخصها، بل ولا قابلان، بل الموجود هو الأعيان المشهودة، والفاعل إنما فعل تلك الأعيان لم يفعل أنواعًا مطلقة كلية، وإن كانت تلك تتصور في العلم، فالكلام في الوجود الخارجي.

وهذا مما يبين لك أن من قال من المتفلسفة: إنه ﷻ يعلم الأشياء علىٰ وجه كلي لا جزئي. فحقيقة قوله إنه لم يعلم شيئًا من الموجودات، فإنه ليس في الموجودات إلا ما هو معين جزئي، والكليات إنما تكون في العلم، لا سيما وهم يقولون: إنما علم الأشياء؛ لأنه مبدؤها وسببها، والعلم بالسبب يوجب العلم بالمسبب، ومن المعلوم أنه مبدع للأمور المعينة المشخصة الجزئية كالأفلاك المعينة والعقول المعينة وأول الصادرات عنه علىٰ أصلهم العقل الأول وهو معين، فهل يكون من التناقض وفساد العقل في الإلهيات أعظم من هذا؟!

وقولهم إنه إذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة؛ لتأثير العلل وهي المادة لم يتعين، كقول القائل إذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة وهي المادة لم توجد فإن وجودها هو بعينها لم يكن لها تحقق في الخارج غير وجودها المعين.

وقولهم فأما إذا كان يمكن في طبيعة نوعها أن تحمل علىٰ كثيرين فتعين كل واحد بعلة كقول القائل: فوجود كل واحد بعلة، ومعلوم أن الممكن وجوده بعلة سواء كان قد انحصر نوعه في شخصه، كالشمس أو كان مما لم ينحصر نوعه في شخصه

كالإنسان، فليس للمعين علتان إحداهما لنوعه والأخرىٰ لشخصه، بل العلة الموجبة لشخصه كافية في وجوده كوجود ما انحصر نوعه في شخصه.

وقوله فلا يكون سوَادَان ولا بياضان في نفس الأمر إذا كان الاختلاف بينهما في الموضوع وما يجري مجراه، كقول القائل: لا يكون سوادان إلا إذا كان كل منهما قائمًا في محل، وكذلك السواد الواحد لا يوجد إلا في محل يقوم به، وإذا قيل السوادان يفتقران إلىٰ محلين وكذلك السواد الواحد؛ فذلك لأجل كون السواد لا بد له من محل، ولا يعقل تعدد السوادين بدون تعدد المحل، كما لا يعقل وجوده بدون وجود المحل، وما لا يفتقر إلىٰ محل فتعدده لا يفتقر إلىٰ محل كما أن واحده لا يفتقر إلىٰ محل، والتعين كالوحدة والتكثر كالتعدد وليس للعدد والوحدة في الخارج وجود غير المعدودات والمتوحدات، وإنما وجود العدد المطلق والوحدة المطلقة والتعين المطلق في الأذهان لا في الأعيان كسائر المطلقات.

وعلىٰ هذا التقدير فواجب التعين ليس لتعينه علة ولا سبب، كما أنه ليس لوجوده علة ولا سبب وليس هناك في الخارج تعين زائد علىٰ نفسه المعينة لا ثبوتي ولا سلبي، حتىٰ يقال: إن ذلك له علة وإن علته إما وجوب الوجود فلا يتعدد، وإما أمر آخر فيكون وجوب الوجود معلولًا.

وإذا قدر واجبًا وجود وقال القائل: إنهما اشتركا في وجوب الوجود، وامتاز كل منهما عن الآخر بتعينه.

قيل له: اشتركا في وجوب الوجود المطلق أو شارك كل منهما الآخر فيما يخصه من وجوب وجوده، فأي شيء قال في ذلك قيل له: وكذلك التعين فإنهما اشتركا في التعين المطلق، وامتاز كل منهما عن الآخر بتعينه الذي يخصه، فإذا قدرت وجوبًا مطلقًا فخذ معه تعينًا مطلقًا، وإذا قدرت وجوبًا معينًا فخذ معه تعينًا معينًا، وإذا قلت: التعين المطلق لا يكون إلا في الذهن لا في الخارج. قيل لك: والوجوب المطلق لا يكون إلا في الذهن لا في الخارج.

وحينئذ فقولك: ما به الاشتراك يكون لازمًا، لما به الامتياز أو ملزومًا، أو عارضًا أو معروضًا.

جوابه: أن ليس في الخارج ما به الاشتراك، وإنما في الخارج ما به الامتياز فقط، وما جعلته مشتركًا هو نظير ما جعلته مميزًا يمكن فرض كل منهما مطلقًا ومعينًا.

فإذا قلت: اشتركا في الوجوب وامتاز كل منهما عن الآخر بتعينه.

قيل لك: اشتركا في وجوب مطلق كلي لا وجود له في الخارج، كما اشتركا في تعين مطلق كلي وماهية مطلقة كلية، وكل منهما ممتاز عن الآخر بما هو موجود فهو ممتاز عنه بوجوده الذي يخصه وهو حقيقته التي تخصه وهو نفسه وذاته وماهيته التي

تخصه، فما اشتركا فيه من الأمر الكلي الذهني لا يكون في الخارج، فضلًا عن أن يحتاج إلىٰ مميز وما وجد في الخارج هو مميز عن غيره بنفسه المتناولة لذاته وصفاته المختصة به لا يحتاج إلىٰ مميز آخر، وإن شابهه أو ماثله.

وإذا قيل: هو هو، فهو باعتبار النوع، لا باعتبار الشخص، ومعنىٰ ذلك أن الموجود في الخارج من هذا، هو مثل الموجود في الخارج من هذا.

فإذا قلت: هذان إنسانان، اشتركا في الإنسانية، وامتاز أحدهما عن الآخر بعينه أو بشخصه، أو ما قلت من العبارات التي تؤدي هذا المعنىٰ، أمكن أن يقال: هذان الإنسانان اشتركا في أن كلًّا منهما له عين تخصه، وله شخص، ونحو ذلك، فاشتركا في التعين والتشخيص، وامتاز كل منهما عن الآخر بما يخصه من الإنسانية. وحقيقة الأمر أن كلًّا منهما ماثل الآخر ووافقه في أنه إنسان معين مشخص، وكذلك إذا قدرنا موجودين واجبًا وممكنًا، أو موجودين واجبين أو ممكنين، فهذا الموجود وافق هذا الموجود في الوجود المطلق المشترك، بمعنىٰ أنه شابهه في ذلك، فهذا موجود أي ثابت متحقق في الخارج، وهذا موجود أي ثابت متحقق في الخارج، وكل منهما يفارق الآخر في نفس وجوده الذي يختص به، وهو ذاته الموجودة في الخارج، وليس بينهما اشتراك إلا في الخارج، سواء كانا متماثلين كالسوادين

وحبتي الحنطة، أو كانا مختلفين: كالسواد مع البياض، والفرس مع الإنسان.

فإذا قيل: إن السواد والبياض، أو السوادين اشتركا في الوجود، فهو كقولنا اشتركا في التحقيق والثبوت، وأن لكل واحد ماهية، ولا يقتضي هذا تماثلهما في شيء من الأشياء، فإن ما وجد في الخارج لكل منهما أمر يخصه، فإذا لم يكن الموجود في الخارج منهما متماثلًا، كالسواد مع البياض، لم يكونا متماثلين.

وكذلك إذا قدر واجبان، وقيل: اشتركا في الوجوب، وامتاز أحدهما عن الآخر بالتعين.

قيل: ما في الخارج ليس فيه اشتراك، وإنما اشتركا في وجوب مطلق كلي، كما اشتركا في تعين مطلق كلي، وهذا الواجب المعين لم يشركه غيره في وجوبه المعين، كما لم يشركه في تعينه المعين، بل كل منهما حقيقته الموجودة في الخارج هي الشيء الموجود في الخارج، كما أن حقيقة الممكن المحدث الموجودة في الخارج هي نفس الموجود في الخارج، وليس في الخارج حقيقة سوىٰ الشيء المعين الموجود، حتىٰ يقال: إن الوجود عارض لها أو لازم، بل إن كان الشيء الموجود في الخارج من المحدثات، كان موجودًا تارة، ومعدومًا أخرىٰ، والموجود هي حقيقته الثابتة في الخارج، والمعدوم تلك الحقيقة وهي مجعولة مفعولة مصنوعة، وأما الحقيقة المتصورة في الذهن، فتلك هي وجوده الذهني العلمي، وتلك تحصل بالأسباب

المحصلة للعلم، كما تحصل الخارجة بالأسباب المحصلة للوجود، وما ثم إلا هذا أو هذا، فتقدير حقيقة لا في العلم ولا في الوجود، تقدير ما لا حقيقة له، بل هو فرض ممتنع يتصوره الذهن، كما يتصور ما لا يمكن وجوده لا في العلم ولا في الخارج، فإن تصور ما لا يمكن وجوده أعظم من تصورنا ما لا يوجد، وهو متصور من هذه الجهة العامة، حتىٰ يحكم عليه بنفي التصور الخاص، ولولا تميزه في الذهن مجملًا، لما أمكن الحكم علىٰ أفراده بالامتناع.

ويبين هذا بالكلام علىٰ النظم الذي ذكره لهم الآمدي وجعله الغاية التي لا يرد عليها شيء، وهو قوله: لو كان وجوب الوجود مشتركًا بين شيئين، فالشيئان إما متفقان من كل وجه، أو مختلفان من كل وجه، أو متفقان من وجه دون وجه، إلىٰ قوله: وإن اتفقا من وجه دون وجه، ومسمىٰ واجب الوجود هو ما اشتركا فيه، فمسمىٰ واجب الوجود يكون مشتركًا، فإما أن يتم تحقق مسمىٰ واجب الوجود في كل واحد من الشيئين، بدون ما به التخصيص والتمايز، أو لا يتم بدونه، والأول محال، وإلا كان الأمر المطلق المشترك مشخصًا في العيان بدون ما به التخصيص، وهو محال والثاني يوجب افتقار مسمىٰ واجب الوجود إلىٰ أمر خارج عن المفهوم من اسمه فلا يكون واجبًا بذاته.

قلت: فيقال لهم قولكم إما أن يتم تحقيق مسمىٰ واجب الوجود في كل واحد من الشيئين بدون ما به التخصيص، أتعنون

بذلك المسمىٰ المطلق الكلي الذي لا يوجد إلا في الذهن؟ أم تعنون به المسمىٰ الثابت في الخارج؟

أما الأول: فلا يوجد في الخارج لا فيهما، ولا في أحدهما، كما لا يوجد الحيوان المطلق الكلي ثابتًا في الخارج لا في هذا الحيوان ولا هذا الحيوان، بل لا يوجد في الخارج إلا ما هو حيوان معين جزئي، وإنسان معين جزئي، وكذلك الإنسان المطلق الكلي، وكذلك سائر المطلقات الكلية، كالحيوان المطلق.

وهم يسلمون أنها لا توجد في الخارج كلية مطلقة، وإنما يظنون أنها توجد جزءًا من المعين، وهذا أيضًا غلط، بل لا توجد إلا معينة مشخصة، وليس في المعين المشخص ما هو مطلق، ولا في الجزئي ما هو كلي، فإن كون الكلي ينحصر في الجزئي والمطلق في المعين ممتنع.

والآمدي قد بين فساد هذا في غير موضع من كتبه، مثل: كلامه علىٰ الفرق بين المطلق والمقيد، والكلي والجزئي، وغير ذلك، وزيف ظن من يظن أن الكلي يكون جزءًا من المعين، وبين خطأ من يقول ذلك، كالرازي وغيره، فلو رجع إلىٰ أصله الصحيح الذي ذكره في الكلي والجزئي، والمطلق والمعين لعلم فساد هذه الحجة، ولكن لفرط التباس أقوالهم، وما دخلها من الباطل الذي اشتبه عليهم وعلىٰ غيرهم، تزلق أذهان كثير من الأذكياء في حججهم، ويدخلون في ضلالهم من غير تفطن لبيان

فسادها كالرازي والآمدي ونحوهما تارة يمنعون وجود الصور الذهنية حتىٰ يمنعوا ثبوت الكلي في الذهن، وتارة يجعلون ذلك ثابتًا في الخارج»[1].

(١) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ١١٠-١٢٠)

المبحث الثالث

في الوجوب والإمكان
والامتناع والقدم والحدوث

الوجوب والإمكان والامتناع

قال المصنّف: **«الوجوب والامتناع والإمكان معقولات تحصل من نسبة المفهومِ إلىٰ الهلية البسيطة أو المركّبة، وتصورها ضروري والتعريفُ بمثل ضرورة الوجود أو ضرورة العدم أو لا ضرورتهما لفظي».**

الشرح

مفاد الهلية البسيطة هو الوجود المحمولي وهو وجود الشيء أو لا وجوده، وأما الهلية المركبة فهو الوجود الرابطي وهو وجود شيء لشيء، فإذا نسب المفهوم إلىٰ وجوده في نفسه، أو وجوده لغيره، حصل معقولات هي الوجوب والإمكان والامتناع، فهي كيفيات للنسبة الحاصلة بين المحمول والموضوع.

وهي متصورة بالضرورة، وقد تعرف تعريفات لفظية كما يلي:

- أمّا **الوجوب**: فهو ضرورة الوجود بنوعيه المحمولي والرابطي واستحالة العدم، ويشتقّ منه **الواجب** وهو ما يمتنع عدمه ويكون الوجود له ضروريًّا، فالله ﷻ واجب الوجود؛ لكونه لا يقبل العدم، ونسبة الوجود لذاته هي الوجوب، والأربعة يوجد لها الزوجية وجوبًا.

- وأمّا **الامتناع**: فهو ضرورة العدم واستحالة الوجود، ويشتقّ منه **الممتنع** وهو ما يجب عدمه ويكون العدم له ضروريًّا، فشريك الباري ممتنع؛ لكونه لا يقبل الوجود ونسبة الوجود لذاته هي الامتناع[1].

- وأمّا **الإمكان**: فهو سلب ضرورة الوجود والعدم، أي جواز الوجود والعدم، ويشتقّ منه **الممكن** وهو ما لا يجب وجوده ولا عدمه، أو ما لا يمتنع وجوده أو عدمه، فيكون الوجود والعدم ليسا ضروريين له، ويقبلهما علىٰ السويّة، كالإنسان بلحاظ ذاته فإنّه ممكن؛ لكونه يقبل الوجود ويقبل العدم، وليس الوجود له ضروريًّا ولا العدم له ضروريًّا[2].

(١) قال الأسترآبادي: «الضرورة تطلق علىٰ الوجوب والامتناع وتشملهما؛ فإن كل واحد من الوجوب والامتناع يقال له ضروري، لكنهما يختلفان بالسلب والإيجاب، فالوجوب ضرورة الوجود، والامتناع ضرورة السلب، واسم الضرورة شامل لهما». (البراهين القاطعة، ١/١٢٨)

(٢) قال الفخر الرازي: «الممكن هو الذي لا يلزم من فرض وجوده، ولا من فرض عدمه من حيث هو هو محال». (المحصل، ص١٨٥)

أقسام الوجوب والامتناع

قال المصنف: «وينقسمُ كلٌّ من الأولين إلىٰ الذاتي والغيري، والموصوفُ بالذاتي من الواجبِ هو واجبُ الوجودِ لذاتِه وهو الله تعالىٰ أو لشيء آخر كزوجيّة الأربعة، ومن الممتنعِ ممتنعُ الوجودِ لذاتِه كشريك الباري أو لشيء آخر كفردية الأربعة، والموصوف بالغيري كممكن هو واجب الوجود حين وجوده، وممتنع الوجود حين عدمه».

الشرح

الوجوب المطلق ينقسم إلىٰ:

الوجوب الذاتي: وهو ضرورة وجودِ الشيء لذاته، أي يحمل عليه الوجود ضرورةً بمجرد لحاظ ذاته، فالوجود ثابتٌ له ضرورةً بالنظر لذاته ولا يقبل العدم كالواجب سبحانه، فإنّه بالنظر لذاته لا يقبل العدم، هذا بالنسبة للوجود المحمولي، وأما بالنسبة

للوجود الرابطي فإنّ المحمول ضروري التحقق للموضوع لذات الموضوع وبالنظر لذات الموضوع كزوجيّة الأربعة، فإن الأربعة زوج وجوبًا ذاتيًّا أي لذات الأربعة وهنا وقع الوجود رابطة لا محمولًا أي أن الأربعة توجد زوجًا وجوبًا.

والوجوب الغيري أو الوجوب بالغير: وهو ضرورة وجودِ الشيء لا لذاته، وإنما لأجل الغير كالعلّة مثلًا، أي أننا نحمل عليه الوجود ضرورة، ويكون الوجود له ضروريًّا فلا يقبل العدم؛ لأجل علّته. فإن العلّة إذا وجدت وجب وجود المعلول، فالمعلول لم يجب له الوجود إلا لوجود علّته لا بالنظر إلىٰ ذات المعلول، وكوجود الممكن المأخوذ بشرط وجوده فإنّه يجب وجوده؛ لكون الموضوع مأخوذًا بشرط المحمول، فيجب وجوده لأجل الشرط كقولنا: (زيد الموجود موجود بالضرورة).

والامتناع المطلق كذلك ينقسم إلىٰ:

الامتناع الذاتي: كشريك الباري واجتماع النقيضين، فإنه يمتنع وجوده بالنظر لذاته، وفردية الأربعة فإنه يمتنع أن الأربعة توجدُ فردًا لذات الموضوع.

والامتناع الغيري: كامتناع وجود الممكن عند عدم علته الموجدة له، فإنّ عدم العلة يستلزم عدم المعلول، فالممكن يمتنع وجوده عند ارتفاع علّته، وكعدم الممكن المأخوذ بشرط عدمه فإنه يمتنع وجوده؛ لكون الموضوع مأخوذًا بشرط المحمول فيمتنع وجوده لأجل الشرط كقولنا: (زيد المعدوم معدوم بالضرورة).

وأما الإمكان فإنه لا يتحقق فيه سوىٰ الإمكان بالذات دون الإمكان بالغير، فلا يتصور أن يكون الشيء ممكنًا بالغير؛ لأنّ هذا المحكوم عليه بالإمكان بالغير إذا نظر إليه من جهة ذاته فإمّا أن يكون واجبًا لذاته، أو محالًا لذاته، أو ممكنًا لذاته؛ فإذا كان واجبًا لذاته فيستحيل أن يكون ممكنًا بالغير؛ لأنه غير متصور في حقه ارتفاع ضرورة الوجود، فإنّ الإمكان ارتفاع الضرورتين ضرورة الوجود والعدم. وإذا كان ممتنعًا لذاته فله ضرورة العدم ولا يمكن أن تتساوىٰ في حقه ضرورة الوجود والعدم بالنظر للغير، فإنّ ما بالذات لا يقبل الارتفاع. وأما إذا كان ممكنًا بالذات فإنّ ما بالغير يكون تحصيلًا لما هو حاصل بالذات، فالإمكان حاصل له في رتبة الذات المتقدمة قطعًا.

بقي أن يقال: إن الوجوب والامتناع بالغير إنما يعرضان للممكن.

أقسام الإمكان

قال المصنّف: «وقد يؤخذُ الإمكانُ بمعنىٰ سلبِ ضرورةِ الوجودِ أو العدمِ، فيُسمّىٰ بالإمكانِ العام لعمومه الخاصّ وضرورةَ الطرفِ الآخر. وقد يعتبر بالنظرِ إلىٰ الاستقبال ويسمّىٰ الاستقبالي. وبمعنىٰ تهيؤ المادّة لحصولِ الشيء باعتبار تحقّق الشرائط شيئًا فشيئًا فتتفاوت شدّةً وضعفًا فيُسمّىٰ بالاستعدادي، وهذا مرادُ من قال كلّ حادثٍ يفتقرُ إلىٰ مادّة تكونُ محلّا لإمكانه ومدّة بها يكونُ تعاقب الحوادث، وإنما يتمّ لو سلّم أن كلّ حادث ممكن بهذا المعنىٰ».

الشرح

من أقسام الإمكان:

- **الإمكان العام**: وليس هو الإمكان الخاصّ، فإن الإمكان الخاص عبارة عن سلب الضرورتين، ضرورة الوجود وضرورة

العدم، ويقابل الوجوب والامتناع ويكون قسيمًا لهما، فالإنسان مثلًا ممكن بالإمكان الخاصّ لكونه يقبل الوجود والعدم، وإنما الإمكان العامّ هو سلب إحدىٰ الضرورتين إما ضرورة الوجود وإما ضرورة العدم، فالله ممكن بالإمكان العام؛ لأنه مسلوب عنه إحدىٰ الضرورتين وهي ضرورة العدم، فليس عدمه ضروريًّا مع أن له ضرورة الوجود، ولكن لمّا سلبت عنه ضرورة العدم صدق عليه أنه ممكن بالإمكان العام، فإذا كان المسلوب هو ضرورة الوجود فليس الوجود ضروريًّا كان الإمكان العام مقابلًا وقسيمًا للوجوب ويعمّ الإمكان الخاصّ والامتناع، فيصدق علىٰ الممتنع لكون الوجود مسلوبًا عن الممتنع وعلىٰ الممكن الخاص؛ لأن الضرورتين عنه مسلوبة، وإذا كان المسلوب هو ضرورة العدم فليس العدم ضروريًّا كان الإمكان العام مقابلًا وقسيمًا للامتناع والاستحالة ويعم الإمكان الخاص والوجوب فيصدق علىٰ الواجب لكون العدم مسلوبًا عن الواجب وعلىٰ الممكن بالإمكان الخاص لأن ضرورة الوجود والعدم معًا عنه مسلوبة.

- **الإمكان الاستقبالي**: وهو أن الشيء يقبل الوجود والعدم علىٰ السوية في زمن المستقبل، وخصّ زمن المستقبل دون الماضي والحاضر؛ لأنّ الماضي والحاضر قد تلبّس فيه الشيء بإحدىٰ الضرورتين، إمّا ضرورة الوجود بأن وجد، أو ضرورة العدم بأن لم يوجد، وأما المستقبل فالشيء فيه أحقّ باسم الممكن

إذ لا يعلم فيه حال الشيء، هل سيكون موجودًا بالفعل أو معدومًا؟

- **الإمكان الاستعدادي**: وهو عَرَض قائم بالمادّة، فالنطفة مثلًا متهيئة للإنسانية، والعلقة كذلك والمضغة؛ فبسبب الإمكان الاستعدادي تتهيأ المادة للصور والأعراض، وهو إمكانٌ قابل للشدة والضعف، فإمكان أن تكون المضغة إنسانًا أشدّ من إمكان أن تكون العلقة والنطفة إنسانًا، فيتفاوت هذا الإمكان شدّة وضعفًا بحسب قرب المادّة وبعدها عما سيوجد لها من الصور والأعراض، فإن استعداد الجنين لأن يكون كاتبًا أو عالمًا ليس كاستعداد الطفل والمراهق فيتفاوت، وإذا تعلم الكتابة أو صارت النطفة إنسانًا زال هذا الإمكان الاستعدادي بحصول المستعدّ له بالفعل، وأما الإمكان الذاتي فلا يزول أبدًا؛ لكونه لازمًا للماهية. وهو اعتباري حقيقي بخلاف الإمكان الاستعدادي فهو أمر وجودي.

والإمكان الاستعدادي هو مقصود الحكماء في كون الحادث الزماني مسبوقًا بإمكانه، وإمكانه قائمٌ بالمادة، ولم يقصدوا الإمكان الذاتي، فقالوا: كلّ حادث زماني مسبوق بمادّة يقوم بها إمكانه، ومدّة يحصل فيها تعاقب الصور والأعراض علىٰ المادّة، فيكون هناك تقدم وتأخر لا يعقل بغير الزمان، ولكن لا يسلم المصنّف لهم أن الحادث لو لم يكن ممكنًا بالإمكان الاستعدادي

لزم الانقلاب إلىٰ كون الحادث واجبًا أو ممتنعًا كما في برهانهم؛ لأن المقابل للوجوب والامتناع هو الإمكان الذاتي. والحادث الزماني يحدث من غير حاجة إلىٰ مادة وأمور معدّة لوجوده تستلزم مدّة، بل بمجرد الإرادة والقدرة الإلهية.

امتناع الترجيح لأحد طرفي الممكن بلا مرجح[1]

قال المصنّف: «**ثمّ احتياج الممكن إلىٰ المؤثر، وامتناعُ ترجيح أحدِ طرفيه بلا مرجح ضروري، وهذا غير ترجيح أحد المتساويين علىٰ الآخر بلا مخصص، بل بمحض الإرادة، كالهارب يسلك أحد الطريقين، والجائع يأكل أحد الرغيفين، فإن قيل: التأثير حال الوجود تحصيل الحاصل وحال العدمِ جمع بين النقيضين. قلنا: الممتنع تحصيل الحاصل بتحصيل آخر**».

الشرح

الممكن الذي يقبل الوجود والعدم لذاته علىٰ السويّة، لا بُدّ ليترجح أحدُ عارضيه علىٰ الآخر من مرجّح، واحتياج الممكن إلىٰ المؤثر سواء مؤثر الوجود أو مؤثر العدم ضروري، وإن كان مؤثر العدم عقليًّا لا وجوديًّا، بمعنىٰ أنّ عدم علته مؤثر في عدمه.

(١) قال الفخر الرازي: «الممكن لا يوجد ولا يعدم إلا بسبب منفصل؛ لأنهما لما استويا بالنسبة إليه، استحال الترجيح من غير مرجح». (المحصل، ص١٩٤).

ومن المتكلمين من قال: إنّ احتياج الممكن إلىٰ المؤثر كسبي استدلالي، واستدلّ لذلك بأنّ الممكن لا يقتضي لذاته وجودًا أو عدمًا، فيتساوىٰ بالنظر لذاته الوجود والعدم، وحصولُ أحدهما بدون سبب يلزم عنه رجحان أحد طرفيه وعدم التساوي للوجود والعدم في حقّ الممكن، فكان الممكن متساويًا بلحاظ ذاته وجوده وعدمه ولا متساويًا فاجتمع المتنافيان، وهو محال.

والحقّ في ذلك ضرورية احتياج الممكن إلىٰ المؤثر، وقد ذكر علىٰ مبنىٰ بعض المتكلمين شبهات يلزم عنها ترجح الممكن بلا مرجح، ومنها أنّ الله خلق العالم في هذا الوقت دون غيره من الأوقات مع استواء الأوقات من غير مرجح، وحكم الشارع علىٰ بعض الأفعال بأحكام دون غيرها من الأحكام التكليفية مع جواز أن يحكم بحكم آخر من غير علّة ومرجح يتصف به الفعل؛ لامتناع تعليل الحكم التكليفي، فأجابوا بأنّ ذلك ليس من ترجح الممكن بلا مرجح، وإنما من ترجيح المختار لأحد المتساويين، كالجائع مع رغيفي الخبز والعطشان مع قدحي الماء، يرجح المختار أحدهما من غير مرجح سوىٰ محض الاختيار والإرادة.

ثم ذكر القائلون بالاتفاقيّة شبهة علىٰ مبدأ السببية: وهو أنّ الممكن لو احتاج إلىٰ المؤثر فإمّا أن يؤثر فيه حال الوجود وفي ذلك تحصيل للحاصل، أو في حال العدم وفي ذلك اجتماع للنقيضين أي العدم الذي كان والوجود الذي حصل. فأجيب عنها: بأنّه لا يمتنع إيجاد الوجود الحاصل بهذا الإيجاد، وإنما

يمتنع إيجاد الموجود بإيجاد آخر سوىٰ الإيجاد الأول، أو بأنّ المؤثر يؤثر في الأثر لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم، بل من حيث هو هو، فإنّه من حيث هو هو لا موجود ولا معدوم، فلا يكون هناك اجتماع للنقيضين أو تحصيل للحاصل، أو بأنّ التأثير والإيجاد في آن وحصول الأثر في آن آخر يعقبه، فلم يجتمع وجود الشيء وعدمه معًا، وإنما اجتمع التأثير والإيجاد مع العدم وأعقبهما وجود الأثر، وليس الإيجاد والوجود معًا في الزمان.

رأي ابن تيمية في استحالة الترجيح بلا مرجح بحكم الضرورة:

مبدأ السببية من المبادئ الفطرية الضرورية عند الشيخ، واستحالة الحدوث بلا سبب والترجيح بلا مرجح استحالة ضرورية فطرية، وقد ألزم الشيخ المتكلمين والفلاسفة في إنكارهم اتصاف الواجب بالأفعال الاختيارية الترجيح بلا مرجح، والحدوث بدون سبب حادث، وذلك ممتنع بالضرورة، فحدوث الحادث عنده لحدوث تمام تأثيره المعين، وتغير المعلول يستلزم تغير علته.

ومما يقوله في ذلك: «ولا ريب أن كثيرًا من متكلمة الإثبات القائلين بالقدر سلموا للمعتزلة أن القادر المختار يمكنه ترجيح أحد مقدوريه علىٰ الآخر بلا مرجح، وقالوا في مسألة إحداث العالم: إن القادر المختار أو الإرادة القديمة التي نسبتها إلىٰ جميع الحوادث والأزمنة نسبة واحدة رجحت أنواعًا من الممكنات في الوقت الذي رجحته بلا حدوث سبب اقتضىٰ

الرجحان، وادعوا أن القادر المختار يمكنه الترجيح بلا مرجح، أو الإرادة القديمة ترجح بلا مرجح آخر، فاعترض عليهم هناك من نازعهم من أهل الملل والفلاسفة القائلين: بأن الله يحدث الحوادث بأفعال تقوم بنفسه وأن الله خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام، والقائلين بقدم العالم قالوا: هذا الذي قلتموه معلوم الفساد بالضرورة، وتجويز هذا يقتضي حدوث الحوادث بلا سبب، والترجيح بلا مرجح وذلك يسد باب إثبات الصانع.

ثم إن هؤلاء المثبتين للقدر احتجوا بهذه الحجة علىٰ نفاة القدر وقالوا: حدوث فعل العبد بعد أن لم يكن لا بد له من محدث مرجح تام غير العبد؛ فإن ما كان من العبد فهو محدث أيضًا، وعند وجود ذلك المحدث المرجح التام يجب وجود فعل العبد وهذا الذي قالوه حق، وهو حجة قاطعة علىٰ القدرية والمعتزلة، لكنهم نقضوه وتناقضوا فيه في فعل الرب تبارك وتعالىٰ وادعوا هناك أن البديهة فرقت بين فعل القادر وبين الموجب بالذات، فإن كان هذا الفرق صحيحًا بطلت حجتهم علىٰ المعتزلة ولم يبطل قول القدرية وإن كان باطلًا بطل قولهم في إحداث الله وفعله للعالم، وهذا هو الباطل في نفس الأمر.

فإن القول: بأن الممكن لا يترجح وجوده علىٰ عدمه إلا بمرجح تام أمر معلوم بالفطرة الضرورية لا يمكن القدح فيه، وهو عام لا تخصيص فيه.

فالفرق المذكور باطل، وذلك يبطل قولهم: بأن خلق العالم هو العالم، وأنه حدث بعد أن لم يكن بغير سبب حادث، ومن قال: إن قدرة العبد وغيرها من الأسباب التي خلق الله تعالىٰ بها المخلوقات ليست أسبابًا، أو أن وجودها كعدمها وليس هناك إلا مجرد اقتران عادي كاقتران الدليل بالمدلول فقد جحد ما في خلق الله وشرعه من الأسباب والحكم والعلل، ولم يجعل في العين قوة تمتاز بها عن الخد تبصر بها، ولا في القلب قوة يمتاز بها عن الرجل يعقل بها، ولا في النار قوة تمتاز بها عن التراب تحرق بها، وهؤلاء ينكرون ما في الأجسام المطبوعة من الطبائع والغرائز.

قال بعض الفضلاء: تكلم قوم من الناس في إبطال الأسباب والقوىٰ والطبائع فأضحكوا العقلاء علىٰ عقولهم، ثم إن هؤلاء يقولون: لا ينبغي للإنسان أن يقول إنه شبع بالخبز وروي بالماء، بل يقول: شبعت عنده ورويت عنده؛ فإن الله يخلق الشبع والري ونحو ذلك من الحوادث عند هذه المقترنات بها عادة لا بها، وهذا خلاف الكتاب والسنة»[1].

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٨/ ١٣٥).

علة الحاجة إلى المؤثر[1]

قال المصنف: **«والمحوجُ هو الإمكانُ أو الحدوثُ فيه خلافٌ ولكلّ وجهة».**

قلت: لما كان احتياج الممكن إلىٰ المؤثر ضروريًّا، فقد اختلف الحكماء والمتكلمون في الوصف الذي لأجله احتاج الممكن إلىٰ المؤثر إلىٰ وجهات مختلفة.

- فريق من الحكماء والمتكلمين قالوا: بأنّ العلّة في

(١) قال الفخر الرازي: «علة الحاجة إلىٰ المؤثر الإمكان لما سبق لا الحدوث؛ لأن الحدوث كيفية لوجود الحادث فيكون متأخرًا عنه، والوجود متأخر عن تأثير القادر فيه، المتأخر عن احتياج الممكن إليه، المتأخر عن علة الحاجة، فلو كانت العلة هي الحدوث لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب. احتجوا بأن علة الحاجة لو كانت هي الإمكان، لزم احتياج العدم للممكن إلىٰ المؤثر، وهو محال؛ لأن التأثير يستدعي حصول الأثر، والعدم نفي محض فلا يكون أثرًا. جوابه: ما قيل إن علة العدم عدم العلة وفيه ما فيه». (المحصل، ص٢٠٦).

احتياج الممكن إلىٰ المؤثرِ هي الإمكان، فالإمكان هو الذي لأجله كان الممكن محتاجًا إلىٰ المؤثر، فإنّنا إذا لاحظنا ذات الممكن وأنّه يقبلُ الوجود والعدم علىٰ السوية ولا يقتضي لذاته الوجود والعدم، نحكم حينئذ باحتياجه إلىٰ مؤثرٍ خارجي، من غيرِ التفاتٍ إلىٰ كونه كان قد سبق بعدمٍ أو لم يسبق، ولا يمكن أن يكون الحدوث علّة احتياج الممكن إلىٰ المؤثر؛ لكونه لا يتحقق إلا بعد الوجود الفعلي للشيء؛ فإنّه صفةُ الوجود المسبوق بالعدم، والوجودُ متأخرٌ عن التأثير، فإن التأثيرَ متقدّمٌ عليه، والتأثير متأخرٌ عن الاحتياجِ المتقدّمِ علىٰ التأثيرِ، والاحتياج متأخرٌ عن علته المتقدمة عليه قطعًا، فلا معنىٰ لكون الحدوث علّة للمتقدم عليه وهو الاحتياجُ، فإنّ الحدوثَ يكونُ بعد تأثير المؤثر، وعلّة الاحتياج إلىٰ المؤثر متقدمة علىٰ الاحتياج وعلىٰ تأثير المؤثر، وكذلك إذا كانت العلة هي مجرد الحدوث فإنّ الحادث يستغني عن الله بعد حدوثه ووجوده، فلو قدّر عدم المؤثر لم يستلزم ذلك عدم الحادث؛ لأن علّة الاحتياج غيرُ موجودة زمن البقاء.

- وقال جمهور المتكلمين: بأن العلة هي الحدوث؛ لأنّ العقل إذا لاحظ وجود الشيء بعد عدمه يسأل عن علته المؤثرة في وجوده، فالسبب في مطالبته؛ لملاحظته أن الشيء محتاجٌ؛ لوجود علّة الاحتياج وهي الوجود بعد العدم، ولا معنىٰ عندهم لقول الحكماء بأنّ العقول القديمة مفتقرة محتاجة وهي غير حادثة.

- ولـمّا رأىٰ بعض المتكلمين شدّة إلزام الحكماء لهم باستغناء الحادث عن المؤثر زمنَ البقاء وبعد الحدوث؛ جعلوا العلة هي الإمكان مع الحدوث كشرطٍ أو كجزء؛ ليبقىٰ حكمهم في القديم وأنه مستغن عن المؤثر، وكذلك ليكون الحادث محتاجًا إلىٰ المؤثر حدوثًا وبقاء.

رأي ابن تيمية في علة الحاجة إلىٰ المؤثر:

يرىٰ الشيخ أن الحدوث والإمكان دليلان علىٰ الاحتياج، فهما علّتان للعلم بالاحتياج، لا علتان للاحتياج، وأما علة احتياجه وافتقاره عنده فذاته وحقيقته.

يقول الشيخ: «قوله افتقاره إلىٰ المؤثر إما أن يكون لكذا أو لكذا. إما أن يريد به إثبات السبب الذي لأجله صار مفتقرًا إلىٰ المؤثر، وإما أن يريد به إثبات دليل يدل علىٰ كونه مفتقرًا إلىٰ المؤثر، فإن ما يقرن بحرف اللام علىٰ جهة التعليل قد يكون علة للوجود في الوجود الخارجي، وقد يكون علة للعلم بذلك وثبوته في الذهن، وهذا يسمىٰ دليلًا وبرهانًا وقياس الدلالة وبرهان الدلالة، والأول إذا استدل به سمي قياس العلة، وبرهان العلة، وبرهان (لم)؛ لأنه يفيد علة الأثر في الخارج، وفي الذهن.

فقول القائل: الافتقار إلىٰ المؤثر إما أن يكون لأجل الحدوث أو الإمكان، أو لمجموعهما، وما يذكره طائفة من المتأخرين من الأقوال الثلاثة في ذلك، فحقيقته أن يقال: أتريدون

البحث عن نفس العلة الموجبة في نفس الأمر لهذا الافتقار أم البحث عن الدليل الدال علىٰ هذا الافتقار؟

فإن أردتم الأول قيل لكم: هذا فرع ثبوت كون افتقار المفعول إلىٰ الفاعل إنما هو لعلة أخرىٰ، ولم تثبتوا ذلك، بل لقائل أن يقول: كل ما سوىٰ الله مفتقر إليه لذاته وحقيقته، لا لعلة أوجبت كون ذاته وحقيقته مفتقرة إلىٰ الله، ومن المعلوم أنه لا يجب في كل حكم وصفة توصف بها الذوات أن تكون ثابتة لعلة، فإن هذا يستلزم التسلسل الممتنع، فإن افتقار كل ما سوىٰ الله إلىٰ الله هو حكم وصفة ثبت لما سواه، فكل ما سواه سواء سمي محدثًا أو ممكنًا أو مخلوقًا أو غير ذلك هو مفتقر محتاج إليه لا يمكن استغناؤه عنه بوجه من الوجوه، ولا في حال من الأحوال، بل كما أن غنىٰ الرب من لوازم ذاته، ففقر الممكنات من لوازم ذاتها، وهي لا حقيقة لها إلا إذا كانت موجودة، فإن المعدوم ليس بشيء، فكل ما هو موجود سوىٰ الله، فإنه مفتقر إليه دائمًا حال حدوثه وحال بقائه.

وإن أريد بعلة الافتقار إلىٰ الفاعل ما يستدل به علىٰ ذلك، فيقال: كون الشيء حادثًا بعد أن لم يكن دليل علىٰ أنه مفتقر إلىٰ محدث يحدثه، وكونه ممكنًا لا يترجح وجوده علىٰ عدمه إلا بمرجح تام، دليل علىٰ أنه مفتقر إلىٰ واجب يبدعه، وكونه ممكنًا محدثًا دليلان؛ لأن كلا منهما دليل علىٰ افتقاره، وهذه الصفات وغير ذلك من صفاته: مثل كونه محدثًا، وكونه فقيرًا، وكونه

مخلوقًا، ونحو ذلك تدل علىٰ احتياجه إلىٰ خالقه، فأدلة احتياجه إلىٰ خالقه كثيرة، وهو محتاج إليه لذاته لا لسبب آخر، وحينئذ فيمكن أن يقال: وجوده دليل علىٰ افتقاره إلىٰ خالقه، وعدمه السابق دليل علىٰ افتقاره إلىٰ الخالق، وكونه موجودًا بعدم العدم دليل علىٰ افتقاره إلىٰ الخالق، فلا منافاة بين الأقسام»[1].

ويقول أيضًا: «وقد بينا في غير هذا الموضع الكلام علىٰ قولهم علة الحاجة إلىٰ المؤثر هل هي الحدوث، أو الإمكان، أو مجموعها؟ وبيّنّا أنه إن أريد بذلك أن الحدوث مثلًا دليل علىٰ أن هذا المحدث يحتاج إلىٰ محدث، أو أن الحدوث شرط في افتقار المفعول إلىٰ فاعل، فهذا صحيح، وإن أريد بذلك أن الحدوث هو الذي جعل المحدث مفتقرًا إلىٰ الفاعل فهذا باطل، وكذلك الإمكان إذا أريد به أنه دليل علىٰ إلىٰ المؤثر، أو أنه شرط في الافتقار إلىٰ المؤثر فهذا صحيح، وإن أريد به أنه جعل نفس الممكن مفتقرًا، فهذا باطل؛ وعلىٰ هذا فلا منافاة بين أن يكون كل من الإمكان والحدوث دليلًا علىٰ الافتقار إلىٰ المؤثر، وشرطًا في الافتقار إلىٰ المؤثر»[2].

---

(١) منهاج السنة النبوية (١/ ٢٥٢).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ١٣٨).

حاجة الممكن في حال البقاء[1]

قال المصنف: «**ومعنىٰ الاحتياج حال البقاء توقف الوجود أو العدم أو استمرارهما علىٰ أمر ما**».

الشرح

أورد الفخر الرازي ﵀ علىٰ القائلين بأن علة الاحتياج هي

(١) قال الفخر الرازي: «الممكن حال بقائه لا يستغني عن المؤثر؛ لأن علة الحاجة الإمكان، والإمكان ضروري اللزوم لماهية الممكن فهي أبدًا محتاجة. لا يقال: إنه صار الوجود أولىٰ به في حال البقاء؛ لأنا نقول: هذه الأولوية المغنية عن المرجح، إن كانت حاصلة حالة الحدوث، وجب الاستغناء عن المؤثر حال الحدوث، وإن لم تكن حاصلة حالة الحدوث فهو أمر حدث حال البقاء، ولولاه لما حصل الاستمرار، فالشيء حال استمراره مفتقر إلىٰ المرجح. احتجوا بأن المؤثر حال بقاء الأثر، إما أن يكون له فيه تأثير أو لا يكون، فإن كان له فيه تأثير، فذلك الأثر إما الوجود الذي كان حاصلًا، وهو محال؛ لأن تحصيل الحاصل محال، وإن كان أمرًا جديدًا، كان المؤثر مؤثرًا في الجديد، لا في الباقي، وإن لم يكن له فيه أثير أصلًا استحال أن يكون مؤثرًا. والجواب: أنا لا نعني بالتأثير تحصيل أمر جديد، بل بفاء الأثر لبقاء المؤثر، وبالله التوفيق». (المحصل، ص٢٠٦).

الإمكان: بأن لو كان الإمكان هو المحوج إلىٰ المؤثر، لكان الممكن محتاجًا إلىٰ المؤثر في بقائه، فإما أن يؤثر المؤثر في الباقي المتصف بالوجود الأول الحاصل له بمجرد تأثير المؤثر له ابتداء قبل بقائه وفي ذلك تحصيلٌ للحاصلِ، أو أن يؤثر في زمن عدم اتصافه بالوجودِ السابق للبقاء، فلا يكون الباقي باقيًا؛ لأنّه أوجب أمرًا جديدًا سوىٰ ذلك الوجود. فأجاب المصنّف: بأنّ معنىٰ قولنا باحتياجه أن وجوده وعدمه واستمرارهما أي الوجود والعدم متوقف علىٰ أمر ما لا علىٰ الشيء الممكن في نفسه الذي ليس له من ذاته وجود أو عدم فيمتنع وجوده أو عدمه أو استمرارهما بدون أمر ما، فالأثر يدوم بدوام مؤثره.

رأي ابن تيمية في حاجة الممكن حال البقاء إلىٰ المؤثر:

بناء علىٰ ما قرره الشيخ في علة الحاجة إلىٰ المؤثر وهو الفقر الذاتي، فالممكنات تحتاج إلىٰ المؤثر حدوثًا وبقاءً عنده قطعًا.

يقول الشيخ: «ومن هنا يتبين لك أن ما تنازع فيه طائفة من النظار وهو أن علة الافتقار إلىٰ الصانع، هل هو الحدوث أو الإمكان، أو مجموعيهما، لا يحتاج إليه، وذلك أن كل مخلوق فنفسه وذاته مفتقرة إلىٰ الخالق، وهذا الافتقار وصف له لازم.

ومعنىٰ هذا أن حقيقته لا تكون موجودة إلا بخالق يخلقه، فإن شهدت حقيقته موجودة في الخارج علم أنه لا بد لها من فاعل، وإن تصورت في العقل علم أنها لا توجد في الخارج إلا بفاعل، ولو قدر أنها تتصور تصورًا مطلقًا علم أنها لا توجد إلا بفاعل فهي في نفسها لا توجد إلا بفاعل، وهذا يعلم بنفس تصورها، وإن لم يشعر القلب بكونها حادثة أو ممكنة، وإن كان كل من الإمكان والحدوث دليلًا أيضًا علىٰ هذا الافتقار، لكن الحدوث يستلزم وجودها بعد العدم، وقد علم أنها لا توجد إلا بفاعل، والإمكان يستلزم أنها لا تكون إلا بموجد، وذلك يستلزم إذا وجدت أن تكون بموجد وهي من حيث هي هي، وإن لم تدرج تحت وصف كلي يستلزم الافتقار إلىٰ الفاعل أي لا تكون موجودة إلا بفاعل، ولا تدوم وتبقىٰ إلا بالفاعل المبقي المديم لها، فهي مفتقرة إليه في حدوثها، سواء قيل إن بقاءها وصف زائد عليها أو لم يقل.

ولهذا يعلم العقل بالضرورة أن هذا الحادث لا يبقىٰ إلا بسبب يبقيه، كما يعلم أنه لم يحدث إلا بسبب يحدثه، ولو بنىٰ الإنسان سقفًا ولم يدع شيئًا يمسكه لقال له الناس: هذا لا يدوم ولا يبقىٰ، وكذلك إذا خاط الثوب بخيوط ضعيفة وخاطه خياطة فاسدة قالوا له: هذا لا يبقىٰ البقاء المطلوب فهم يعلمون بفطرتهم افتقار الأمور المفتقرة إلىٰ ما يبقيها كما يعلمون افتقارها إلىٰ ما يحدثها وينشئها.

وما يذكر من الأمثال المضروبة والشواهد المبينة لكون الصنعة تفتقر إلىٰ الصانع في حدوثها وبقائها، إنما هو للتنبيه علىٰ ما في الفطرة كما يمثل بالسفينة في الحكاية المشهورة عن بعض أهل العلم، أنه قال له طائفة من الملاحدة: ما الدلالة علىٰ وجود الصانع؟ فقال لهم: دعوني فخاطري مشغول بأمر غريب، قالوا: ما هو؟ قال: بلغني أن في دجلة سفينة عظيمة مملوءة من أصناف الأمتعة العجيبة وهي ذاهبة وراجعة من غير أحد يحركها ولا يقوم عليها.

فقالوا له: أمجنون أنت؟ قال: وما ذاك قالوا أهذا يصدقه عاقل؟ فقال: فكيف صدقت عقولكم أن هذا العالم بما فيه من الأنواع والأصناف والحوادث العجيبة، وهذا الفلك الدوار السيار يجري وتحدث هذه الحوادث بغير محدث، وتتحرك هذه المتحركات بغير محرك؟ فرجعوا علىٰ أنفسهم بالملام. وهكذا إذ قيل فهذه السفينة أثبتت نفسها في الساحل بغير موثق أوثقها ولا رابط ربطها، كذبت العقول بذلك، فهكذا إذ قيل: إن الحوادث تبقىٰ وتدوم بغير مبق يبقيها، ولا ممسك يمسكها»[1].

(١) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ١٢٥).

عدم أولوية أحد طرفي الممكن على الآخر لذاته[1]

قال المصنّف: «**ولا تعقل أولوية بالذات لأحد الطرفين إلا بمعنىٰ نوع اقتضاء للوجود أو العدم لا إلىٰ حدّ الوجوب، وهي أيضًا منتفية، وإلا لما تحقق الطرف الآخر لاستلزامه انتفاء الأولوية الذاتية**».

الشرح

الوجود والعدم بالنسبة لذات الممكن مستويان، فلا يكون

(١) قال الفخر الرازي: «الممكن لذاته لا يجوز أن يكون أحد الطرفين أولىٰ به؛ لأنه مع تلك الأولوية، إما أن يمكن طريان الطرف الآخر، أو لا يمكن. فإن أمكن، فإما أن يكون طريانه لسبب، أو لا لسبب. فإن كان لسبب، لم تكن تلك الأولوية كافية في بقاء الطرف الراجح، بل لا بد معها من عدم سبب الطرف المرجوح، وإن كان لا لسبب، فقد وقع الممكن المرجوح لا لعلة، وهذا محال؛ لأن أحد المتساوي أقوىٰ من المرجوح، فلما امتنع الوقوع حال التساوي، فلأن يمتنع حال المرجوحية كان أولىٰ، وإن لم يمكن طريان المرجوح كان الراجح واجبا والمرجوح ممتنعًا». (المحصل، ص٢٠٤).

أحد طرفيه أولىٰ من الآخر بالنظر لذاته، خلافًا لبعض المتكلمين حيث قالوا: بأنّ العدم أولىٰ بالذوات الممكنة من الوجوب؛ لكونه الأصل، ومتحققًا بدون المؤثر.

وأجيب: بأن العدم ليس إلا لعدم العلة، وليس لأجل ذات الممكن، فليس للممكن بحكم الذات أولوية الوجود أو العدم.

ولكن قد يقال: أنّ ذاته تقتضي أحدهما علىٰ الآخر، ولا يلزم من ذلك أن يجب وجوده ويقع بالفعل، أو يمتنع فلا يقع.

فيقال: فالطرف غير الأولىٰ لا يقع ولا يترجح إلا بمرجح، فيكون الطرف الأولىٰ متوقفًا في أولويته علىٰ عدم ذلك المرجح، فلا تكون هذه الأولوية بحكم الذات، وإنما بعدم المرجح لطرفه المقابل غير الأولىٰ، وما بالذات لا يتوقف علىٰ الغير.

رأي ابن تيمية في تساوي الوجود والعدم بالنسبة لذات الممكن:

يرىٰ الشيخ أن المعدوم ليس له من ذاته إلا العدم، أي لا يفتقر في عدمه إلىٰ مرجح كما يفتقر في وجوده، وإنما عدم المرجح للوجود يستلزم عدمه؛ لكونه ليس له بالنظر إلىٰ نفسه وجود بل عدم، ولكن هذا العدم ليس لازمًا للذات لزومًا لا ينفك عنها فتكون ممتنعة الوجود بسببه، فالعدم والوجود ليسا متساويين بالنسبة لذات الممكن، وإن كانت الذات قابلة لهما علىٰ البدل.

يقول الشيخ: «وأما الوجود والعدم فليسا متماثلين في أنفسهما، وإن كان الممكن يقبل الوجود ويقبل العدم، فليس وجوده مماثلًا لعدمه، كتماثل الكفتين والوقتين، ولكن هما بالنسبة إليه جائزان، وهو قابل لهما.

فغاية ما يقال: إنه باعتبار نفسه ليس هو بأحدهما أولىٰ منه بالآخر، فهما بالنسبة إليه متماثلان من هذا الوجه، فيكون ترجيح أحدهما مفتقرًا إلىٰ مرجح، ولكن عند التحقيق يظهر أنهما بالنسبة إليه ليسا متماثلين، وأنه ليس هنا حقيقتان ترجح إحداهما علىٰ الأخرىٰ، بل ليس له من نفسه وجود أصلًا، فهو باعتبار ذاته لا يستحق إلا العدم، لا يقال: إنه لا يستحق لا الوجود ولا العدم، بل إذا جردنا النظر إلىٰ محض ذات الممكن، الذي يقبل الوجود والعدم، علمنا أن ذاته لا تكون موجودة بذاته.

لسنا نقول: إن ذاته تستلزم العدم، بحيث يكون عدمها واجبًا ووجودها ممتنعًا، فإن هذا حقيقة الممتنع لذاته، لا حقيقة الممكن لذاته.

ولكن نقول: إن ذاته هي باعتبار النظر إليها فقط معدومة عدمًا ليس واجبًا، بل عدمًا يمكن أن يتبدل بالوجود.

ومما يوضح ذلك أن كل محدث فهو ممكن، فإنه كان معدومًا ثم صار موجودًا، فهو قابل للوجود والعدم، ثم إنه من المعلوم لكل أحد أن المحدث لا يقال: إن عدمه يفتقر إلىٰ سبب مرجح، كما يفتقر وجوده إلىٰ سبب مرجح، بل المحدث ليس له

من نفسه وجود أصلًا، ولا يستحق باعتبار ذاته إلا العدم، أي لا يثبت له بذاته إلا العدم، لا أنه يجب له بذاته العدم، فالعدم ليس واجبًا بذاته، بل هو ثابت بذاته.

وقولي: ثابت بذاته، ليس هو إخبارًا عن شيء ثابت في الخارج وذات، فإن المعدوم ليس له في الخارج ذات ثابتة، بل حقيقة الأمر أنه ليس له في الخارج شيء موجود من ذاته، ولكن هو ممكن الوجود من غيره، فهو مفتقر إلىٰ غيره في كونه موجودًا لا في كونه معدومًا.

وإذا قال قائل: إن الممكن أو المحدث يفتقر في عدمه إلىٰ عدم السبب الموجب.

قيل له: وعدم ذلك السبب الموجب: إما أن يكون واجبًا، وإما أن يكون ممكنًا، فإن كان واجبًا، لزم أن يكون عدم كل ممكن واجبًا، فتكون جميع الممكنات ممتنعة؛ لأن عدم كل ممكن علىٰ هذا التقدير معلول بعدم واجب، وإذا كان معدومًا لعدم علته، وعدم علته واجبًا، كان عدمه واجبًا، وهذا معلوم الفساد بالبديهة.

وإن قيل: إن عدم العلة ممكن، فإن كان معدومًا بنفسه، أمكن أن يكون الممكن معدومًا بنفسه لا بعلة، وهو المطلوب.

وإن كان معدومًا بعلة، كان القول في تلك العلة كالقول في الأخرىٰ، ويلزم من هذا أن يكون عدم كل ممكن معللًا بعدم ممكن آخر.

وهذا باطل لوجوه منها أنه ليس تعليل عدم هذا بعدم هذا، بأولىٰ من العكس، فإن كل ممكن مفتقر إلىٰ المرجح المؤثر، سواء سمي فاعلًا، أو علة، أو موجبًا أو سببًا، أو ما سمي به.

فإذا قيل: عدم هذا الممكن لعدم مؤثره، وعدم ذلك المؤثر لعدم مؤثره، كان كل منهما مساويًا للآخر في الافتقار إلىٰ المؤثر، فليس أن يكون عدم أحدهما لعدم الآخر، المفتقر عدمًا إلىٰ المؤثر، بأولىٰ من أن يكون عدم ذاك لعدم هذا المفتقر عدمه إلىٰ المؤثر، مع استوائهما في ذلك.

ومنها إذا كان عدم هذا لعدم ذاك، وعدم ذاك لعدم آخر، فالعدم الثالث إن كان هو الأول، لزم الدور القبلي، وإن كان غيره، لزم التسلسل في العلل والمعلولات، وكلاهما ممتنع.

فهذا كله مما يبين أن عدم الممكن ليس مفتقرًا إلىٰ المؤثر، كافتقار وجوده إلىٰ المؤثر، فليس ترجيح وجوده علىٰ عدمه، كترجيح إحدىٰ كفتي الميزان، وترجيح أحد الزمانين بالحدوث علىٰ الآخر، فإنه هناك رجح الشيء علىٰ مثله بلا مرجح، ونسبة الحادث إلىٰ هذا الزمان كنسبته إلىٰ هذا، ونسبة الرجحان إلىٰ هذه الكفة كنسبته إلىٰ هذه، بخلاف الوجود والعدم بالنسبة إلىٰ الممكن، فإن ليس رجحان الوجود كرجحان العدم»[1].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ١١٩-١٢٢).

الممكن ما لم يجب لا يوجد[(١)]

قال المصنف: «**ثمّ وجودُ الممكنِ محفوفٌ بوجوبين: سابقٍ، ولاحقٍ؛ لأنّه ما لم يجب لم يوجد؛ لامتناع الترجيحِ بلا مرجح. وحينَ الوجودِ امتنع العدم لامتناع الجمع، وهذا لا ينافي الاختيار**».

الشرح

إذا وجدت العلّة وجد المعلول وجوبًا، فيكون وجود المعلول من قبيل الواجب بالغير؛ لوجود علّته، واستحالة تخلّف المعلول عن علته.

---

(١) قال الفخر الرازي: «رجحان الممكن لذاته مسبوق بوجوب، وملحوق بوجوب. أما السابق؛ فلأنه ما لم يترجح صدوره عن المؤثر علىٰ لا صدوره عنه لم يوجد، وقد دللنا علىٰ أن الرجحان لا يحصل إلا مع الوجوب. وأما اللاحق؛ فلأن وجوده ينافي عدمه، فكان منافيا لإمكان عدمه، وكان مستلزما للوجوب، واعلم أن شيئًا من الممكنات لا ينفك عن هذين الوجوبين لكنهما خارجان لا داخلان». (المحصل، ص٢٠٥).

ولذلك يقول الحكماء وبعض المتكلمين: الممكن الموجود محفوف بوجوبين بالغير، الوجوب الأول: هو وجوبُه لعلّته، والوجوب الثاني: هو وجوب وجوده لكون الممكن مأخوذًا بصفة الوجود، أي أنّ الموضوع مأخوذ بشرط المحمول، فالممكن الموجود موجودٌ بالضرورة ووجوبًا، ولا يصحّ أن يقال: بأنّه لا ينتهي إلىٰ وجوب الوجود، بل يكون الوجود أولىٰ من العدم؛ لأنه إذا لم يمتنع حصول العدم، فيكون حصول العدم ممكنًا، وحينئذ يلزم أن يترجح الوجود علىٰ العدم بلا مرجح، وإن امتنع العدم تحقق الوجوب بالغير.

وذلك لا ينافي الاختيار، فإنّ من أجزاء العلّة التي يجب بها وجود الممكن اختيار الفاعل وإرادته، فالإرادة الجازمة والقدرة التامة توجب حصول المراد المقدور.

رأي ابن تيمية في وجوب الممكن بالغير:

يرىٰ ابن تيمية ﷺ وجوب وجود الممكن عقب وجود المرجح التام، فيجب وجوده لوجود علته، ولا ينافي ذلك الاختيار عنده؛ لكونه من أجزاء العلة.

يقول الشيخ ﷺ: «إن الأثر ممكن، والممكن يجب وجوده عند وجود المرجح التام؛ إذ لو لم يكن كذلك كان جائزًا بعد وجود المرجح يقبل الوجود والعدم وحينئذ فيفتقر إلىٰ مرجح، وهذا يستلزم التسلسل، ولا ينقطع التسلسل إلا إذا وجد المرجح التام الموجب.

وهنا تنازع الناس، فقالت طائفة مثل: محمد بن الهيصم الكرامي، ومحمود الخوارزمي: يكون الممكن أولىٰ بالوقوع لكن لا ينتهي إلىٰ حد الوجوب.

وقال أكثر المعتزلة والأشعرية: بل لا يصير أولىٰ، ولكن القادر أو القادر المريد يرجح أحد المتماثلين بلا مرجح، وآخرون عرفوا أن هذا لازم؛ فاعترفوا بأنه عند وجود المرجح التام يجب وجود الأثر، وعند الداعي التام مع القدرة يجب وجود الفعل كما اعترف بذلك أبو الحسين البصري والرازي والطوسي وغيرهم.

وكثير من قدماء المتكلمين يقولون بالإرادة الموجبة وأن الإرادة تستلزم وجود المراد، والمتفلسفة أوردوا هذا علىٰ المتكلمين لكن بأن الأثر يقارن وجود التأثير فيكون معه بالزمن، وكثير من الناس لا يعرف إلا هذا القول وذاك القول كالرازي وغيره، فيبقون حيارىٰ في هذا الأصل العظيم الذي هو من أعظم أصول العلم والدين والكلام، وقد بسطنا الكلام علىٰ هذا في غير موضع وبيّنا أن قولًا ثالثًا هو الصواب الذي عليه أئمة العلم: وهو أن التأثير التام يستلزم وجود الأثر عقبه لا معه في الزمان ولا متراخيًا عنه. فمن قال بالتراخي من أهل الكلام فقد غلط، ومن قال بالاقتران كالمتفلسفة فهم أعظم غلطًا، ويلزم قولهم من المحالات ما قد بيناه في مواضع»[1].

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٣/ ٣٧٩).

ويقول أيضًا في ذلك: «نحن نعلم أن القادر المختار إذا أراد الفعل إرادة جازمة، وهو قادر عليه قدرة تامة لزم وجود الفعل، وصار واجبًا بغيره، لا بنفسه، كما قال المسلمون: ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، وما شاء سبحانه، فهو قادر عليه، فإذا شاء شيئًا حصل مرادًا له، وهو مقدور عليه، فيلزم وجوده، وما لم يشأ لم يكن، فإنه ما لم يرده وإن كان قادرًا عليه لم يحصل المقتضي التام لوجوده، فلا يجوز وجوده.

قالوا: ومع القدرة التامة والإرادة الجازمة يمتنع عدم الفعل، ولا يتصور عدم الفعل إلا لعدم كمال القدرة أو لعدم كمال الإرادة، وهذا أمر يجده الإنسان من نفسه، وهو معروف بالأدلة اليقينية، فإن فعل المختار لا يتوقف إلا علىٰ قدرته وإرادته، فإنه قد يكون قادرًا، ولا يريد الفعل فلا يفعله، وقد يكون مريدًا للفعل لكنه عاجز عنه فلا يفعله، أما مع كمال قدرته وإرادته فلا يتوقف الفعل علىٰ شيء غير ذلك، والقدرة التامة والإرادة الجازمة هي المرجح التام للفعل الممكن، فمع وجودهما يجب وجود ذلك الفعل.

والرب تعالىٰ قادر مختار يفعل بمشيئته لا مكره له، وليس هو موجبًا بذاته بمعنىٰ أنه علة أزلية مستلزمة للفعل، ولا بمعنىٰ أنه يوجب بذات لا مشيئة لها ولا قدرة، بل هو يوجب بمشيئته وقدرته ما شاء وجوده، وهذا هو القادر المختار، فهو قادر مختار يوجب بمشيئته ما شاء وجوده.

وبهذا التحرير يزول الإشكال في هذه المسألة، فإن الموجب بذاته إذا كان أزليًّا يقارنه موجبه، فلو كان الرب تعالىٰ موجبًا بذاته للعالم في الأزل؛ لكان كل ما في العالم مقارنًا له في الأزل، وذلك ممتنع، بل ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، فكل ما شاء الله وجوده من العالم فإنه يجب وجوده بقدرته ومشيئته، وما لم يشأ يمتنع وجوده إذ لا يكون شيء إلا بقدرته ومشيئته، وهذا يقتضي وجوب وجود ما شاء تعالىٰ وجوده.

ولفظ الموجب بالذات فيه إجمال، فإن أريد به أنه يوجب ما يحدثه بمشيئته وقدرته، فلا منافاة بين كونه فاعلًا بالقدرة والاختيار، وبين كونه موجبًا بالذات بهذا التفسير، وإن أريد بالموجب بالذات أنه يوجب شيئًا من الأشياء بذات مجردة عن القدرة والاختيار، فهذا باطل ممتنع، وإن أريد أنه علة تامة أزلية تستلزم معلولها الأزلي بحيث يكون من العالم ما هو قديم بقدمه لازم لذاته أزلًا وأبدًا -الفلك أو غيره- فهذا أيضًا باطل.

فالموجب بالذات إذا فُسِّر بما يقتضي قدم شيء من العالم مع الله، أو فُسِّر بما يقتضي سلب صفات الكمال عن الله، فهو باطل، وإن فُسِّر بما يقتضي أنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، فهو حق، فإن ما شاء وجوده فقد وجب وجوده بقدرته ومشيئته، لكن لا يقتضي هذا أنه شاء شيئًا من المخلوقات بعينه في الأزل، بل مشيئته لشيء معين في الأزل ممتنع لوجوه متعددة.

ولهذا كان عامة العقلاء علىٰ أنّ الأزلي لا يكون مرادًا مقدورًا، ولا أعلم نزاعًا بين النظار أن ما كان من صفات الرب أزليًّا لازمًا لذاته لا يتأخر منه شيء لا يجوز أن يكون مرادًا مقدورًا، وأن ما كان مرادًا مقدورًا لا يكون إلا حادثًا شيئًا بعد شيء، وإن كان نوعه لم يزل موجودًا، أو كان نوعه كله حادثًا بعد أن لم يكن»[١].

(١) منهاج السنة النبوية (١/ ١٦٣).

اعتبارية الوجوب والإمكان أو عدم اعتباريتهما

قال المصنف: «**والثلاثة، بل كلّ ما يوصفُ أي فرد يفرض منه بمفهومه، كالقدم والحدوث والوحدة والكثرة والتعين والبقاء والموصوفية اعتبارات عقلية؛ وإلا لزم التسلسل. ومعنىٰ كونِ الشيء واجبًا في الخارج: أنّه بحيثُ إذا عقل مستندًا إلىٰ الوجود لزم في العقلِ معقول هو الوجوب وكذا البواقي**».

الشرح

اختلف المتكلمون والحكماء في كون الإمكان والوجوب اعتباريين أم وجوديين بعد اتفاقهم علىٰ كون الامتناع عدميًا، فإنّ صفة المعدوم معدومةٌ، والممتنع ليس له تحقق ووجود في الخارج فكذلك صفته.

فذهب المصنّف إلىٰ كون الوجوب والإمكان اعتباريين، إذ لو كان وجوب الواجب وجوديًّا، لكان إمّا ممكنًا وجوده وإما

واجبًا وجوده؛ لانحصار الموجودات في الممكن والواجب، ويستحيل أن يكون وجوب الواجب من قبيل الممكنات إذ به صار الواجب واجبًا، فكيف يكون في ذاته ممكنًا، فيكون من قبيل الواجبات، ويكون لوجوب وجوبه وجود، ولوجوب وجوب وجوبه وجودٌ، وهكذا فيتسلسل الوجوب الموجود تسلسلًا مترتبًا مجتمعًا وذلك محالٌ، والذي لزم منه المحال هو القول بوجود الوجوب فلا يكون الوجوب وجوديًّا، بل اعتباريًّا من المعقولات الثانية، وكذلك الإمكان.

وهناك ضابط مشهور عند البعض، وهو أنّ كل ما يلزم من وجوده تكرره كالقدم والحدوث فإنّه يكون اعتباريًّا، فالقدم إن كان موجودًا فيستحيل أن يكون من الموجودات الحادثة، بل من القديمة فله قدمٌ، وإلا كان القديم حادثًا لحدوث قدمه، ولقدمه قدم، وهكذا حتىٰ يتسلسل، والحدوث إن كان موجودًا فهو حادث فله حدوث وهو حادث قطعًا، ولحدوثه حدوث ويتسلسل، ومثل هذا التسلسل المحال إنما لزم من فرض وجوده فلا يكون موجودًا، بل أمرًا اعتباريًّا.

ولكن أجاب المخالفون: بأن وجود الموجود موجود بوجود هو عينه، وقدمُ القديم قديم بقدم هو عينه، ووجوب الواجب واجب بوجوب هو عينه، وإمكان الممكن ممكن بإمكان هو عينه، ولا يلزم محذور من القول بوجودها حينئذ.

فعلىٰ القول باعتباريتها يكون معنىٰ كون الباري تعالىٰ واجبًا، هو أنّه إذا نسبه العقل إلىٰ الوجود حصل معقول هو وجوب وجوده، وكذلك معنىٰ كون الشيء ممكنًا هو أنه إذا نسبه العقل إلىٰ الوجود حصل له معقول من هذه النسبة الحكمية هو الإمكان.

رأي ابن تيمية في اعتبارية الوجوب والإمكان أو عدم اعتباريتهما:

يرىٰ الشيخ أن الوجوب للوجود أمر ثبوتي؛ لكونه تأكد الوجود، والشيء لا يتأكد بنقيضه، فكون العدم مؤكدًا للوجود باطل، فليس الوجوب عدميًّا، بل الوجوب أمر وجودي.

يقول الشيخ: «وهذه الحجة هي التي ذكرها الآمدي عنهم وعن بعض أصحابه في كتاب أبكار الأفكار، واعترض عليها باعتراضين سبقه إلىٰ أحدهما الرازي في شرح الإشارات، وهو أن الوجوب أمر سلبي لا ثبوتي فلا يتم الدليل حينئذ، والثاني أن هذه الحجة منتقضة بوجود الله سبحانه مع وجود الممكنات فإنهما اتفقا في مسمىٰ الوجود، وامتاز كل منهما عن الآخر بتعينه، فإما أن يكون المطلق مع المعين لازمًا، أو ملزومًا، أو عارضًا، أو معروضًا. واعترض الرازي باعتراض ثالث وهو أنه منع كون التعين وصفًا ثبوتيًّا كما منع كون الوجوب وصفًا ثبوتيًّا.

قلت: أما إلزامهم لهم الوجود الممكن مع الواجب فهذا إلزام لازم لا محيد للفلاسفة عنه، ولكن ليس فيه حل الشبهة.

وأما منع كون الوجوب أمرًا ثبوتيًّا فهو نوع من السفسطة؛ فإن الوجود إذا كان ثبوتيًّا فوجوبه الذي هو توكده المانع من إمكان نقيضه كيف يكون عدميًّا، ومعلوم أن اسم الوجود هو بالواجب أحق منه بالممكن»[1].

وأما رأيه في وجود الإمكان فقد وافق الحكماء في كون الحادث الزماني مسبوقا بإمكانه الوجودي القائم بمحل هو مادته، ولكن هذه المادة تستحيل شيئًا فشيئًا ولا تبقىٰ، وليس شيء منها قديم بعينه، وهناك معنىٰ للإمكان يرجع عنده إلىٰ العلم بعدم الامتناع وهو الإمكان الذهني، فمحل العلم هو الذهن.

يقول الشيخ[2]: «وحدوث الشيء لا من مادة، قد يشبه

(١) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ١١١).

(٢) هذا من المواطن التي يستدل بها علىٰ كونه قائلًا بوجوب القدم النوعي للعالم، إذ يمنع حدوث الحادث من غير سبق مدة ومادة، وفيه التزام بامتناع انفكاك جنس المخلوق والخالق في الوجود، وللشيخ مواطن ككلامه في الصفدية يصحح فيها حدوث العالم فيما لا يزال؛ لقدم نوع الفعل اللازم المتصف به الواجب.
فيقول رحمه الله: «وحينئذ فهؤلاء يقولون بجواز هذا التسلسل، وأن كل ما سوىٰ الله مخلوق محدث كائن بعد أن لم يكن، سواء قالوا بقدم نوع الفعل اللازم، أو نوع الفعل اللازم والمتعدي. فعلىٰ التقديرين **يمكن** أن يكون كل ما سوىٰ الله مخلوقًا محدثًا كائنًا بعد أن لم يكن مسبوقًا بالعدم، والرب فاعل بمشيئته وقدرته سائر الأشياء». (الصفدية، ٢/ ١٣٥).
وكذلك للشيخ رحمه الله تعقيب وإنكار علىٰ الحكماء في دعوىٰ وجود الإمكان من خلال مؤلفه مسألة في حدوث العالم. انظر مسألة حدوث العالم لابن تيمية، (ص٦٦).

حدوثه من غير رب خالق، وقد يظن أنه حدث من ذات الرب؛ كما قيل مثل ذلك في المسيح، والملائكة أنها بنات الله، لما لم يكن لها أب، مع أنها مخلوقة من مادة؛ كما ثبت في الصحيح؛ صحيح مسلم عن عائشة أن النبي ﷺ قال: «**خلقت الملائكة من نور، وخلق الجان من مارج من نار، وخلق آدم مما وصف لكم**».

ولما ظن طائفة أنها لم تخلق من مادة، ظنوا أنها قديمة أزلية، وأيضًا فالدليل الذي احتج به كثير من الناس علىٰ أن كل حادث لا يحدث إلا من شيء، أو في شيء؛ فإن كان عَرَضًا لا يحدث إلا في محل، وإن كان عينًا قائمة بنفسها لم تحدث إلا من مادة، فإن الحادث إنما يحدث إذا كان حدوثه ممكنًا، وكان يقبل الوجود والعدم، فهو مسبوق بإمكان الحدوث وجوازه، فلا بدّ له من محلّ يقوم به هذا الإمكان والجواز.

وقد تنازعوا في هذا: هل الإمكان صفة خارجية، لا بد لها من محل، أو هي حكم عقلي لا يفتقر إلىٰ غير الذهن؟

والتحقيق: أنه نوعان، فالإمكان الذهني وهو تجويز الشيء، أو عدم العلم بامتناعه، محله الذهن. والإمكان الخارجي المتعلق بالفاعل، أو المحل مثل أن تقول: يمكن القادر أن يفعل، والمحل مثل أن تقول: هذه الأرض يمكن أن تزرع، وهذه المرأة يمكن أن تحبل، هذا لا بد له من محل خارجي، فإذا قيل عن الرب يمكن أن يخلق؛ فمعناه أنه يقدر علىٰ ذلك، ويتمكن منه، وهذه صفة قائمة به.

وإذا قيل: يمكن أن يحدث حادث، فإن قيل: يمكن حدوثه بدون سبب حادث، فهو ممتنع، وإذا كان الحدوث لا بد له من سبب حادث؛ فذاك السبب إن كان قائمًا بذات الرب، فذاته قديمة أزلية، واختصاص ذلك الوقت بقيام مشيئة، أو تمام تمكن، ونحو ذلك، **لا يكون إلا لسبب قد أحدثه قبل هذا في غيره**، فلا يحدث حادث مباين إلا مسبوقًا بحادث مباين له.

فالحدوث مسبوق بإمكانه، ولا بد لإمكانه من محل، ولهذا لم يذكر الله قط أنه أحدث شيئًا إلا من شيء، والذي يقول: إن جنس الحوادث حدثت لا من شيء، هو كقولهم: إنها حدثت بلا سبب حادث، مع قولهم: إنها كانت ممتنعة، ثم صارت ممكنة، من غير تجدد سبب، بل حقيقة قولهم: إن الرب صار قادرًا بعد أن لم يكن، من غير تجدد شيء يوجب ذلك.

وهذه الأمور كلها من أقوال الجهمية، أهل الكلام المحدث المبتدع المذموم، وهو بناء علىٰ قولهم: إنه تمتنع حوادث لا أول لها. وهؤلاء وأمثالهم غلطوا فيما جاء به الشرع، وأخبرت به الرسل؛ كما غلطوا في المعقولات»[1].

---

(١) النبوات (١/٣٠٨-٣١٠).

القِدم والحدوث

قال المصنّف: «**القِدمُ بمعنىٰ عدمِ المسبوقية بالغيرِ وهو الذاتيُّ، أو بالعدمِ وهو الزماني، والحدوثُ بخلافِه**».

الشرح

القدمُ: إما **قدمٌ ذاتي**، أو **قدمٌ زماني**.

- أمّا **القدم الذاتي**: فهو أنّ الشيء غيرُ مسبوقٍ بغيره، فلم يسبقه غيرُه كعدمه أو علّته، لم يسبق وجودَه عدمُه، فلا يتصور عدمُه، ولم يسبق وجودَه علّته، فليس معلولًا لعلّة تسبقه، ومثاله الواجبُ سبحانه وتعالى.

- وأمّا **القدمُ الزماني**: فهو أن الشيءَ غيرُ مسبوقٍ بعدمه، فالشيء لم يسبق وجودَه عدمُه، كالمجردات عند الحكماء فهي لم يسبق وجودَها عدمُها، وإنما هي مسبوقةٌ بعلتها ومع ذلك فهي قديمةٌ بالزمانِ.

والحدوثُ: إما **حدوث ذاتي**، أو **حدوث زماني**.

- أما **الحدوث الذاتي**: فهو أنّ الشيء مسبوقٌ بغيرِه كعلته أو عدمه، فالقديم زمانًا قد يحكم عليه بالحدوث الذاتي لكونه مسبوقًا بعلّته، ومع ذلك لم يُسبق بعدمِه، كالعقول العشرة فإنّها قديمة زمانًا، أي لم يسبق وجودَها عدمٌ، ولكن قد سبق وجودَها وجودُ علتها؛ لإمكانها فهي محتاجة لها ومفتقرةٌ ويستحيل وجودها بدون علة موجِدة لها.

- وأما **الحدوث الزماني**: فهو أنّ الشيء مسبوقٌ بعدمِه، فيسبق وجودَه عدمُه، ويلزم كذلك أن يُسبق بعلّته؛ لاستحالة ترجح وجوده علىٰ عدمه من غير علّة، ومثال ذلك عند المتكلمين هو العالم، فإنّه حادثٌ ذاتًا وزمانًا فقد سُبِق وجودُه بغيره وخصوصًا العدم، فهو حادثٌ زمانيّ، وكلُّ حادثٍ زمانيّ هو حادث ذاتيّ من غير عكسٍ.

رأي ابن تيمية في الحدوث الذاتي:

يرىٰ الشيخ أن الحادث بالنظر لذاته والذي يكون مفتقرًا في ذاته لعلته هو حادث بالضرورة زمانًا، وكذلك لا يقال الحادث في لغة العرب والشريعة إلا علىٰ ما سبق بعدمه، وكان بعد أن لم يكن، فلا يقال عن القديم بعينه إنه حادث مطلقًا.

يقول الشيخ: «ومن لم يعرف لغة الصحابة التي كانوا يتخاطبون بها ويخاطبهم بها النبي ﷺ وعادتهم في الكلام وإلا

حرَّف الكلم عن مواضعه، فإن كثيرًا من الناس ينشأ علىٰ اصطلاح قومه وعادتهم في الألفاظ، ثم يجد تلك الألفاظ في كلام الله أو رسوله أو الصحابة فيظن أن مراد الله أو رسوله أو الصحابة بتلك الألفاظ ما يريده بذلك أهل عادته واصطلاحه، ويكون مراد الله ورسوله والصحابة خلاف ذلك، وهذا واقع لطوائف من الناس من أهل الكلام والفقه، والنحو والعامة وغيرهم.

وآخرون يتعمدون وضع ألفاظ الأنبياء وأتباعهم علىٰ معاني أخر مخالفة لمعانيهم ثم ينطقون بتلك الألفاظ مريدين بها ما يعنونه هم، ويقولون: إنا موافقون للأنبياء، وهذا موجود في كلام كثير من الملاحدة المتفلسفة والإسماعيلية ومن ضاهاهم من ملاحدة المتكلمة والمتصوفة، مثل من وضع المحدث والمخلوق والمصنوع علىٰ ما هو معلول، وإن كان عنده قديمًا أزليًّا ويسمي ذلك «الحدوث الذاتي» ثم يقول: نحن نقول إن العالم محدث وهو مراده، ومعلوم أن لفظ المحدث بهذا الاعتبار ليس لغة أحد من الأمم وإنما المحدث عندهم ما كان بعد أن لم يكن»[1].

ويقول أيضًا: «والمعنىٰ الثالث، الذي أحدثه الملاحدة كابن سينا وأمثاله، قالوا: نقول العالم محدث، أي معلول لعلة قديمة أزلية أوجبته، فلم يزل معها، وسموا هذا الحدوث الذاتي، وغيره الحدوث الزماني.

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (١/ ٢٤٣).

والتعبير بلفظ الحدوث عن هذا المعنىٰ لا يعرف عن أحد من أهل اللغات، لا العرب ولا غيرهم، إلا من هؤلاء الذين ابتدعوا لهذا اللفظ هذا المعنىٰ، والقول بأن العالم محدث بهذا المعنىٰ فقط ليس قول أحد من الأنبياء ولا أتباعهم، ولا أمة من الأمم العظيمة ولا طائفة من الطوائف المشهورة التي اشتهرت مقالاتها في عموم الناس، بحيث كان أهل مدينة علىٰ هذا القول، إنما يقول هذا طوائف قليلة مغمورة في الناس.

وهذا القول إنما هو معروف عن طائفة من المتفلسفة المِلِّيين، كابن سينا وأمثاله، وقد يحكون هذا القول عن أرسطو، وقوله الذي في كتبه: إن العالم قديم، وجمهور الفلاسفة قبله يخالفونه، ويقولون: إنه محدث، ولم يثبت في كتبه للعالم فاعلًا موجبًا له بذاته، وإنما أثبت له علة يتحرك للتشبه بها»[1].

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٢٦).

تعليل القديم وعدمه

قال المصنّف: «ولا قديمَ بالذات سوىٰ الله تعالىٰ، وبالزمانِ سوىٰ صفاته أيضًا، ولزم المعتزلة كثيرٌ من الأحوالِ، وعند الفلاسفةِ كثير، ولا يستند القديمُ إلىٰ المختارِ؛ لأنّ القصد إلىٰ الإيجادِ يقارنُ العدمَ ضرورةً، ولا يمكن عدمُه لكونِه واجبًا، أو مستندًا إليه إيجابًا».

قلت: مصداقُ القديم بالذات هو ذاتُ اللهِ ﷻ، فذاته غيرُ مسبوقةٍ بغيرِها كعدمٍ أو علّةٍ، وهذا المصداق واحدٌ لا يتعدّدُ في الخارج، وأمّا القديم بالزمان فمثاله المذكور صفات الواجب؛ لكونها تفتقر إلىٰ العلّة القابلة وهي الذات التي تكون محلّا لها، والمفتقر إلىٰ شيء في وجودِه العيني ويكون من شرط وجوده، يكونُ شرطُه سابقًا عليه، والذاتُ سابقة علىٰ الصفات؛ لكونها محلّا لها، والمحلُّ سابقٌ علىٰ الحالّ فيه.

إلا أنّ هذه الصفات لم تسبق بعدمها لاستحالة اتصافِ الواجبِ بالحادثِ، فالصفاتُ قديمةٌ بالزمانِ، وبالغ المعتزلة في نفي وصف أيّ موجود بالقدم سوىٰ ذاتِ الله، وجعلوا القدمَ من أخصّ وصف الإله، ولو كانت هناك صفات زائدة علىٰ الذات قديمة، لشاركت الذات في أخصّ وصف الإله وهو القدمُ فكانت آلهةً، وتعددت الآلهة بتعدد صفات الذات، ولكن ألزم المعتزلة قدمَ ما يثبتونه من الأحوالِ فإنّها ثابتةٌ، والثابتُ مرادفٌ للموجودِ، فيلزمهم قدمُ موجودات بالزمان وهي الأحوالُ، ولا يضرّ اللزوم دعواهم أنّها لا موجودة ولا معدومة فليس من شرط اعتبار أمر لازمًا للمذهب إقرارُ صاحب المذهبِ بلزومه، وأمّا الفلاسفة فقالوا: بأنّ المجردات كالعقول قديمةٌ بالزمان فإنّها لم تسبق بعدمها وهي مفتقرةٌ إلىٰ إيجابِ الواجبِ لوجودِها وكذلك الأفلاك.

والقديمُ لا يكونُ أثرًا للمختار صادرًا عنه، بل أثرُ المختارِ يكونُ حادثًا بالزمانِ مسبوقًا بعدمِه، لاستحالة إرادةِ وقصد إيجادِ القديم، فإن إرادة وقصد إيجاد الشيء تستلزمُ كونَ الشيءِ معدومًا لا موجودًا فيلزم تحصيلُ الحاصل، فثبت أنّ إرادةَ القديمِ ممتنعةٌ[1].

---

(١) قال الأصفهاني: «القدم ينافي تأثير الفاعل المختار؛ لأن تأثير الفاعل المختار مسبوق بالقصد والاختيار، والقصد إلىٰ إيجاد الشيء مقارن لعدم الأثر؛ لأن القصد إلىٰ إيجاد الموجود محال؛ لأنه حينئذ يكون تحصيلًا للحاصل وهو محال. =

وما ثبت قدمُه امتنع عدمُه، فما لم يُسبق بعدمه من الموجودات، بل كان وجودُه قديمًا يستحيلُ أن يلحقه العدمُ؛ لكونِه إمّا واجبًا بذاته وما كان واجبًا بالذات وجودُه يستحيل أن يكونَ معدومًا، أو إن لم يكن واجبًا بالذاتِ فهو أثرُ الموجِبِ الواجبِ؛ لاستحالة أن يكون القديمُ أثرَ المختار، وما كان صادرًا عن الواجب بإيجابِه لا يُعدم إلا بعدمِ الواجبِ وعدمُ الواجبِ محالٌ فعدمُه محالٌ[1].

رأي ابن تيمية في عدم القديم وقدم الممكن:

يرىٰ الشيخ أن كل ممكن حادث بالزمان، فلا يكون الممكن قديمًا، وكل قديم ليس مفعولًا لفاعل، بل القدم يستلزم الاستغناء، وما ثبت قدمه امتنع عدمه.

= والشيء المعدوم الذي توجه القصد إلىٰ تحصيل وجوده يكون حادثًا؛ لأنه حدث بعد العدم، فتأثير الفاعل المختار يستلزم حدوث الأثر، وقدم الأثر ينافي حدوثه، فقدم الأثر ينافي تأثير الفاعل المختار؛ لأن منافي اللازم مناف للملزوم». (شرح الطوالع، ص٥٩).

(١) قال السعد التفتازاني: «ما ثبت قدمه يمتنع عدمه؛ لأنه إما واجب لذاته وامتناع عدمه ظاهر، وإما ممكن مستند علىٰ الواجب بطريق الإيجاب إما بلا واسطة كمعلوله الأول، أو بوسائط قديمة كالثاني والثالث لما سيأتي في امتناع التسلسل، وأيا ما كان يمتنع عدمه؛ لأنه لما كان من مقتضيات ذات الواجب ولوازمه بوسط أو بغير وسط لزم من إمكان عدمه إمكان عدم الواجب وهو محال». (شرح المقاصد، ٢/١٢).

يقول ﷺ: «وهذا الأصل الذي بنوا عليه كلامهم، وهو أن الممكن قد يكون قديمًا أزليًّا ضروريًّا واجبًا بغيره، وأن الواجب الضروري القديم الأزلي الذي يمتنع عدمه أزلًا وأبدًا، ينقسم إلىٰ: واجب بنفسه، وإلىٰ ممكن بنفسه واجب بغيره، هو مما ابتدعه ابن سينا، وخالف فيه عامة العقلاء من سلفه ومن غيره سلفه.

وقد صرح أرسطو وسائر الفلاسفة أن الممكن الذي يمكن وجوده وعدمه، لا يكون إلا محدثًا، وأن الدائم القديم الأزلي لا يكون إلا ضروريًّا، لا يكون محدثًا.

وابن سينا وأتباعه وافقوهم علىٰ ذلك، كما ذكروا ذلك في المنطق في غير موضع، كما قد ذكرت ألفاظه وألفاظ غيره في غير هذا الموضع، من كتابه المسمىٰ بالشفاء وغيره.

لكن ابن سينا وأتباعه تناقضوا بسبب أنهم لما وجدوا المتكلمين قد قسموا الموجود إلىٰ: واجب، وممكن، والممكن عندهم هو الحادث، سلكوا سبيلهم في هذا التقسيم، وأدخلوا في الممكن ما هو قديم أزلي، ونسوا ما ذكروه في غير هذا الموضع من أن الممكن لا يكون إلا محدثًا.

وكان ما ذكره هؤلاء وسائر العقلاء، دليلًا علىٰ أن ما سوىٰ الله تعالىٰ محدث كائن بعد أن لم يكن، لما ثبت أنه ليس واجب الوجود موجودًا بنفسه إلىٰ الله وحده، وأن كان ما سواه مفتقر إليه.

وكان ما ذكره أرسطو وسائر العقلاء مبطلًا لما ذكره ابن سينا وأتباعه في الممكن وتناقضوا فيه، وكان ما ذكره ابن سينا وأتباعه من العقلاء في الواجب بنفسه مبطلًا لما ذكره أرسطو وأتباعه، وابن رشد أيضًا، من أن الفلك ضروري الوجود واجب الوجود لا يقبل العدم، فإنه محتاج إلىٰ غيره، وهم يسلمون أنه محتاج إلىٰ الأول؛ لأنه لا قوام له إلا بحركته، ولا قوام لحركته إلا بالأول، فكان لا وجود له إلا بالأول، فامتنع أن يكون وجوده بنفسه، بل كان معلولًا بغيره، وما كان معلولًا بغيره لم يكن موجودًا بنفسه، بل كان ذلك الأول علة في وجوده، وما كان له علة في وجوده ثابتة عنه، علم بصريح العقل أنه ليس موجودًا بنفسه، فلا يكون واجبًا بنفسه، وما لم يكن واجبًا بنفسه كان ممكنًا، وكان محدثًا، كما قد بسط في مواضع.

إذا المقصود هنا ذكر كلام ابن رشد، وابن رشد يقول: إن لفظ الممكن في اصطلاح الفلاسفة ليس هو لفظ الممكن في اصطلاح ابن سينا وأتباعه، وما كان أزليًّا واجبًا بغيره دائمًا بحيث لا يقبل العدم لا يسمىٰ ممكنًا، بل الممكن ما كان معدومًا يقبل الوجود، وأما ما لم يزل واجبًا يغره فليس هو بممكن.

وقد ذكر هذا في غير موضع من كتابه، وذكر أن ما ذكره ابن سينا خروج عن طريقة الفلاسفة القدماء»[1].

(١) درء تعارض العقل والنقل (٨/ ١٨٦)

ويقول أيضًا: «مراد ابن رشد أن المفعول لا يكون قديمًا أزليًّا فإن الضروري عنده وعند عامة العقلاء، حتىٰ أرسطو وأتباعه، وحتىٰ ابن سينا وأتباعه وإن تناقصوا هو القديم الأزلي الذي يمتنع عدمه في الماضي والمستقبل.

وهذا يمتنع أن يكون ممكنًا يقبل الوجود والعدم، بل هذا لا يكون إلا محدثًا، يمتنع أن ينقلب قديمًا؛ فلهذا قال: الممكن يمتنع أن يكون ضروريًّا.

أما كون الممكن الذي يمكن وجوده وعدمه وهو المحدث، يصير واجب الوجود بغيره فهذا لا ريب فيه، وما أظن ابن رشد ينازع في هذا، ولكن من المتكلمين من ينازع في هذا.

وهذا حق، وإن قاله ابن سينا، فليس كل ما يقوله ابن سينا هو باطلًا، بل هو مذهب أهل السنة أنه ما شاء الله كان فوجب وجوده، وما لم يشأ لم يكن فامتنع وجوده.

وهذا يوافق عليه جماهير الخلق، فإن هؤلاء يقولون: كل ما سوىٰ الله ليس له من نفسه وجود وهذا يعنون بكونه ممكنًا، لا يعنون بذلك أنه يمكن أن لا يوجد، فهو واجب بغيره، غير واجب بنفسه.

ولهم نزاع فيما إذا عدم، هل يقولون: عدم لعدم موجبه، أولا يعلل عدمه؟ بل ليس له من نفسه وجود، وإنما وجوده بفاعله، فإذا لم يفعله فاعل بقي علىٰ العدم المستمر هذا فيه نزاع لفظي اعتباري.

وتحقيق الأمر أن عدم علته مستلزم لعدمه، لا أن عدم علته فعل عدمه وأوجب عدمه، ولكن يلزم من عدم علته عدمه.

فإن أريد بالعلة في عدمه، المؤثر في عدمه، فعدمه المستمر لا يحتاج إلىٰ مؤثر.

وإن أريد به المستلزم لعدمه، فلا ريب أن عدم علته مستلزم لعدمه.

وهؤلاء يقولون: إن الجائزات صنفان: صنف هو جائز باعتبار فاعله، وصنف هو واجب باعتبار فاعله.

بل الجائزات الموجودة كلها واجبة باعتبار فاعلها، وما لم يوجد من الجائزات، فهو جائز باعتبار نفسه، وهو ممتنع لغيره.

فكما أن ما وجد من الممكنات فهو واجب لغيره لا لنفسه، فما لم يوجد منها، فهو ممتنع لغيره لا لنفسه، فما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، فما شاء أن يكون فلا بد أن يكون وليس هو واجبًا بنفسه، ولا له من نفسه وجوده، بل الله مبدعه، وما لم يشأ لم يكن، فإنه يمتنع وجود شيء بدون مشيئة الله تعالىٰ، وإن كان الله قادرًا عليه، وهو ممكن في نفسه، أي يمكن أن يخلقه الله، لوشاء الله خلقه.

فهذا الباب كثير من النزاع فيه لفظي، وهم لا يعنون بكونه ممكنًا باعتبار ذاته، أنه متىٰ توهم فاعله مرتفعًا ارتفع هو، ولكن ابن سينا وأتباعه الذين يقولون: إن الفلك قديم أزلي، وهو مع هذا ممكن، يعنون ذلك.

وأما عامة العقلاء فيعنون بذلك أنه لا يوجد بنفسه، وأنه باعتبار نفسه يمكن أن يوجد ويمكن ألا يوجد، وما كان كذلك فهو محدث.

ولا ريب أنه مع هذا واجب بغيره حين وجوده لا قبل وجوده، يمتنع ارتفاعه حين وجوده؛ لا متناع ارتفاع فاعله، ولا يمتنع ارتفاعه مطلقًا، إذا كان معدومًا فوجد، فارتفاعه مستحيل حين وجوده، لازم عن مستحيل.

والذي ينكره جمهور العقلاء ابن رشد وغيره علىٰ ابن سينا ومن وافقه من المتأخرين، قولهم: بأن الممكن الذي يقبل الوجود والعدم قد يكون قديمًا أزليًّا واجبًا بغيره، فهذا مما ينكره الجمهور.

وقد ذكر ابن رشد أنه مخالف لقول أرسطو ومتقدمي الفلاسفة، ولهذا لزم ابن سينا وموافقيه من التناقض ما ذكر بعضه الرازي، وهم إذا حقق الكلام عليهم في الممكن فروا إلىٰ إثبات الإمكان الاستقبالي، وهو أنه يمكن في هذا الموجود أن يعدم في المستقبل، وفي المعدوم العين أن يوجد في المستقبل، فيكون الممكن وجوده وعدمه لا يكون إلا محدثًا، وهذا قول جمهور العقلاء.

وكلامهم في الإلهيات وفي هذا الممكن القديم الأزلي مضطرب غاية الاضطراب، كما ذكره ابن رشد وغيره وأما كلامهم في المنطق وغيره، فوافقوا فيه سلفهم، أرسطو واتباعه وسائر

العقلاء، وصرحوا بأن الممكن الذي يمكن وجوده ويمكن عدمه لا يكون إلا محدثًا مسبوقًا بعدم نفسه، وقسموا الممكن إلىٰ أقسام كلها محدثة، وجعلوا قسيم الممكن العامي، هو الضروري الواجب وجوده، وهو القديم الأزلي، وصرحوا بأن ما كان قديمًا أزليًّا يمتنع أن يقال: إنه ممكن يقبل الوجود والعدم.

وممن صرح بذلك ابن سينا وأتباعه لما تكلموا في الإلهيات، وأحدثوا مذهبًا ركبوه من مذهب سلفهم أرسطو وأتباعه، ومن مذهب أهل الكلام المعتزلة ونحوهم، وقسموا الوجود إلىٰ واجب ممكن، كما قسمه المتكلمون إلىٰ قديم وحادث.

وهذا التقسيم ابتدعوه، لم يذهب إليه قدماء الفلاسفة، بل قدماؤهم قسموه إلىٰ جوهر وتسعة أعراض، كما هو معروف في كتاب قاطيغورياس، وجعلوا العلة الأولىٰ من مقولة الجوهر.

وهؤلاء جعلوا هذه القسمة للممكن، وقالوا: الوجود إما واجب، وإما ممكن، والممكن لا بد له من واجب، فيلزم ثبوت الواجب علىٰ التقديرين.

وظنوا أن هذه الطريقة التي ابتدعوها في إثبات رب العالمين طريقة عظيمة، وأنها غاية عقول العقلاء، وهي من أفسد الطرق، لا تدل علىٰ إثبات مبدع للعالم البتة، فإنهم يحتاجون إلىٰ حصر الوجود في القسمين، ثم إلىٰ بيان أن الممكن الذي جعلوه قسيم الواجب يستلزم ثبوت الواجب الذي ادعوه، وهذا ممتنع علىٰ طريقهم.

فإنهم إذا قالوا: الموجود إما أن يقبل العدم، وإما أن لا يقبله، وما قبل العدم فهو الممكن، ولا بد له من واجب.

قيل لهم: إن عنيتم بما يقبل العدم المحدث، كان مقتضىٰ الحجة إثبات قديم محدث للمحدثات وهذا حق، ولكن القديم عندكم قد يكون واجبًا وقد يكون ممكنًا، فليس في هذا ما يدل علىٰ إثبات واجب.

وإن قلتم: إن الممكن لا بد له من واجب.

قيل لكم: فمعلوم أن المحدث لا بد له من فاعل، وأما ما جعلتموه قديما أزليًّا، وسميتموه ممكنًا، فهذا لا يعلم أنه يفتقر إلىٰ فاعل، بل عامة العقلاء يقولون: إنه يمتنع أن يكون لهذا فاعل، ولو قدر أن له فاعلًا لكان هذا يعلم بنظر دقيق خفي، فلا يمكن أن يكون إثبات واجب الوجود موقوفًا علىٰ مثل هذه المقدمة.

فإن قالوا: نحن قد قررنا أنه ممكن، ولا بد للممكن من واجب.

قيل: أنتم جعلتموه ممكنًا قديمًا أزليًّا، وهذا عند جمهور العقلاء جمع بين النقيضين، وهو ممتنع، والممتنع قد يلزمه حكم ممتنع، وإنما موجب دليلكم ثبوت قديم أزلي، وهذا حق.

والقديم الأزلي عندكم يمكن أن يكون واجبًا، ويمكن أن يكون ممكنًا، وهذا الممكن لم نعلم أنه يفتقر إلىٰ واجب،

فلا يلزم ثبوت الواجب الذي ادعيتموه، كما لم يلزم ثبوت الممكن الذي ادعيتموه.

وإن قلتم: إذا قدر عدم هذا الممكن لزم ثبوت القسم الآخر، وهو الواجب؛ لانحصار الموجود في الواجب والممكن، كما بيناه.

قيل لكم: كما لم يلزم ثبوت هذا الممكن، فلم يثبت نفيه، بل الشك حاصل وإن قدر انتفاؤه، فإذا لم يثبت وجود ممكن بل واجب، لم يكن في هذا ما يدل علىٰ أن في الوجود ما هو ممكن، وأمكن أن يقال: الوجود كله واجب، كما يقوله من يقول بوحدة الوجود ويقول: عين وجود ما يسمىٰ ممكنًا ومحدثًا هو عين وجود الواجب، فصار حقيقة قولكم إن الوجود كله إما واجب وإما ممكن، هو نوعان قديم ومحدث.

وهذا الكلام لا فائدة فيه، بل ليس فيه إلا ذكر التقسيم، والشك في وجود الواجب، أو إثبات واجب يعم المحدث والقديم، وهو باطل قطعًا، فليس فيه إلا الجزم بالباطل، أو الشك في الحق، أو يقولوا: إن الموجود يمكن أن يكون كله واجبًا، ويمكن أن يكون ليس فيه واجب، بل هو إما محدث وإما قديم ممكن.

ومعلوم أن كلا القولين معلوم الفساد بالضرورة، وأن الوجود فيه حوادث كانت معدومة فوجدت، وهذه ممكنات، وأنه

لا بد لها من قديم أزلي، والقديم الأزلي يجب وجوده، ويمتنع أن يكون ممكنًا.

وهذا يبين أن كل ما سوىٰ الواجب المبدع فهو محدث كائن بعد أن لم يكن، وهذا كله يناقض ما قالوه»[1].

(١) درء تعارض العقل والنقل (٩/١١٣-١١٩)

أقسام التقدم والتأخر

قال المصنّف: **«التقدمُ والتأخرُ تكونُ بالعلّية، أو بالطبعِ، أو بالزمانِ، أو بالشرفِ، أو بالرتبةِ الحسية، أو العقلية وضعًا، أو طبعًا، أو بالذات كما في أجزاء الزمان»**.

قلت: أقسام التقدّم والتأخر خمسة أقسام وهي:

- **التقدّم بالعلية**: ويكون فيه المتقدّم علّة للمتأخر، ويتوقف المتأخر علىٰ المتقدّم ويحتاج إليه في وجوده؛ لكونه أثرًا له وكونِ المتقدّم مؤثرًا فيه، والعلّة والمعلول عند الحكماء يجتمعان في الوجود، فلا يتأخر وجودُ المعلول عن وجود علّته، بل يتقارنان ومثاله: كتقدّم حركةِ اليدِ علىٰ حركةِ الخاتم؛ فإنّ حركة اليد علّة في حركة الخاتم، ولكنهما متقارنتان ومجتمعتان في الوجود.

- **التقدّم بالطبعِ**: ويكون فيه المتأخر متوقفًا علىٰ المتقدم، كأن يكونَ المتقدّمُ شرطًا في المتأخر، فإنّ عدم الشرط عدمٌ

لمشروطه، أو يكون المتقدّم جزء في ماهية المتأخرِ، فالواحد متقدّم علىٰ الاثنين بالطبع؛ لكون الواحد جزء من الاثنين، والحيوان متقدّم علىٰ الإنسان بالطبعِ، لأنّ الحيوان جزء من الإنسان؛ والجزءُ متقدّم علىٰ الكلّ، وفي هذا القسم من التقدّم لا يلزم من وجودِ المتقدم وجودُ المتأخرِ بخلافِ القسمِ الأولِ وهو التقدمُ بالعلية، فإنه يلزمُ فيه من وجودِ المتقدّم وجودُ المتأخر، ولكن يلزمُ من عدمِ المتقدّم عدم المتأخر.

وهذان القسمان الأولان يقال لهما معًا: التقدّم بالذات.

- **التقدّم بالزمانِ**: وفيه لا يجتمع المتقدّم والمتأخر في الوجودِ، بل يسبق المتقدمُ المتأخرَ في الوجود، فيوجد المتقدّم في حالِ عدمِ المتأخر، كتقدّم الأب علىٰ الابنِ، وتقدّم أجزاء الزمان بعضها علىٰ بعضٍ، كتقدم الأمس علىٰ اليومِ، فإنّه تقدّم بالزمانِ، فالآنُ السابقُ واليوم السابق لا يجامع الآن اللاحق له واليوم في الوجودِ، فيعتبر مثل هذا التقدّم تقدّمًا زمانيًا.

- **التقدّم بالشرف**: لوجود مبدأ اعتباري وهو الكمال في المتقدّم، كتقدّم الأستاذ علىٰ تلميذه، فالأستاذ يتصف بمبدأ معتبر في هذا التقدم، وهو العلم، والسيد علىٰ عبده في مبدأ الحرية، فالسيد حر والعبد ليس حرًّا، فالعلم كمال والحرية كمال.

- **التقدم بالرتبة**: كتقدّم الإمام علىٰ المأموم بالنظرِ إلىٰ مبدأ محدود وهو المحراب، وتقدّم من هو بالصفِّ علىٰ من وراءه بالنظرِ إلىٰ غايتهم ومنتهاهم من هذا الترتيب في الصفِّ، وهو إما

تقدّم يرجع إلىٰ قصد من الواضع فيكون ترتبًا وضعيًّا كما سبق، أو تقدّم يرجع إلىٰ طبيعة المتقدّم والمتأخر كتقدّم الجنسِ علىٰ النوعِ لا نعني في وجودهما بل في الجنس من حيث هو هو وكذلك النوع، إذ لا يمكن أن يغير فيه فهو راجع إلىٰ الطبيعة، فالحيوان متقدم علىٰ الإنسان، والجسم متقدّم علىٰ الحيوان إذا كان الترتيب منطلقًا من مبدأ جنس الأجناس، وأمّا إن كان المبدأ نوع الأنواع فالإنسان متقدم علىٰ الحيوان والحيوان متقدم علىٰ الجسم وهكذا، ولا يمكن أن يغير في ذلك لسبب طبيعة الأشياء فهو ترتب طبعي، بينما في الصفوف يمكن التغيير فترتبها وضعي.

وأورد المتكلمون علىٰ الفلاسفة في أنّ القسمة غير حاصرة، فإنّ تقدّم الله علىٰ العالم وتقدّم أجزاء الزمان بعضها علىٰ بعض ليس بالزمان وإنما بالذات والوجود[1].

رأي ابن تيمية في حقيقة التقدم والتأخر وأقسامهما:

لا تقدم ولا تأخر عند ابن تيمية إلا بالزمان، فإن القبلية والبعدية من لوازم الزمان، فالله متقدم علىٰ العالم وسابق بالزمان، وأجزاء الزمان يسبق بعضها بعضا بالزمان، وأما قول بعض المتكلمين بقسم آخر وهو التقدم بالوجود، فراجع عنده إلىٰ

(١) قال السعد التفتازاني: «والمتكلمون منعوا الحصر وتمام الاستقراء، ونقضوه بتقدم بعض أجزاء الزمان علىٰ البعض، كتقدم الأمس علىٰ اليوم، فإنه كما ليس بالعلية والطبع والرتبة والشرف ليس بالزمان؛ لأن كلا من الأمس واليوم زمان لا أمر يقع في الزمان». (شرح المقاصد، ٢/ ٢١).

التقدم بالزمان، وما يضربه الحكماء من أمثلة علىٰ تقارن العلة والمعلول وعدم تقدم العلة علىٰ المعلول بالزمان كحركة اليد والخاتم فمثال غير صحيح؛ لكون الحركتين مفعولتين لفاعل يسبقهما بالزمان، وكذلك الأمر في التقدم بالمكان والرتبة فإنه يرجع في أصله إلىٰ التقدم الزمني عنده، ولا يلزم علىٰ ذلك قدم معين؛ إذ ليس جنس الزمان مقدرًّا عنده بحركة جسم معين، يلزم من قدم الزمان قدم هذا الجسم المتحرك.

يقول الشيخ: «وما يذكرونه من أن التقدم والتأخر يكون بالذات والعلة كحركة الإصبع، ويكون بالطبع كتقدم الواحد علىٰ الاثنين، ويكون بالمكانة كتقدم العالم علىٰ الجاهل، ويكون بالمكان كتقدم الصف الأول علىٰ الثاني، وتقدم مقدم المسجد علىٰ مؤخره، ويكون بالزمان كلام مستدرك.

فإن التقدم والتأخر المعروف هو التقدم والتأخر بالزمان، فإن قبل وبعد ومع ونحو ذلك، معانيها لازمة للتقدم والتأخر الزماني، وأما التقدم بالعلية، أو الذات مع المقارنة في الزمان، فهذا لا يعقل البتة، ولا له مثال مطابق في الوجود، بل هو مجرد تخيل لا حقيقة له.

وأما تقدم الواحد علىٰ الاثنين، فإن عني به الواحد المطلق، فهذا لا وجود له في الخارج، ولكن في الذهن، والذهن يتصور الواحد المطلق قبل الاثنين المطلق، فيكون متقدمًا في التصور تقدمًا زمانيًّا، وإن لم يعن به هذا فلا تقدم، بل الواحد

شرط في الاثنين مع كون الشرط لا يتأخر عن المشروط، بل قد يقارنه وقد يكون معه، فليس هنا تقدم واجب غير التقدم الزماني.

وأما التقدم بالمكان، فذاك نوع آخر، وأصله من التقدم بالزمان، فإن مقدم المسجد تكون فيه الأفعال المتقدمة بالزمان علىٰ مؤخره، فالإمام يتقدم فعله بالزمان لفعل المأموم، فسمي محل الفعل المتقدم متقدمًا، وأصله هذا.

وكذلك التقدم بالرتبة، فإن أهل الفضائل مقدمون في الأفعال الشريفة والأماكن، وغير ذلك علىٰ من هو دونهم، فسمي ذلك تقدمًا، وأصله هذا.

وحينئذ فإن كان الرب هو الأول المتقدم علىٰ كل ما سواه وكان كل شيء متأخرًا عنه، وإن قدر أنه لم يزل فاعلًا فكل فعل معين ومفعول معين هو متأخر عنه»[1].

ويقول أيضًا: «وما ذكره من ذكره من أهل الفلسفة والكلام في مسألة حدوث العالم وغيرها من أن التقدم ينقسم إلىٰ تقدم بالذات والعلية، وقد يسمىٰ الأول تقدمًا بالعلية والثاني تقدمًا بالذات كتقدم العلة علىٰ المعلول، وتقدم بالطبع، كتقدم الواحد علىٰ الاثنين.

وفرقوا بينهما بأنه في الأول يكون المتقدم فاعلًا للمتأخر، وفي الثاني يكون شرطًا فيه، ومثلوا الأول بتقدم حركة اليد علىٰ

(١) منهاج السنة النبوية (١/ ١٧٢).

حركة الخاتم والكم، فإنك تقول تحركت يدي فتحرك الخاتم فيها، فزمانهما واحد مع العلم بأن الأول متقدم علىٰ الثاني وينقسم إلىٰ التقدم بالزمان وبالرتبة الحسية أو العقلية.

وزاد طائفة منهم الشهرستاني والرازي ومن اتبعهما تقدمًا آخر بمطلق الوجود، وجعلوا تقدم بعض أجزاء الزمان علىٰ بعض منه، فيجيب عنه من يوافق جمهور العقلاء بأن التقدم المعقول إنما هو التقدم بالزمان، أو تقدير الزمان علىٰ النزاع المعروف في هذا الموضع.

وأما التقدم بالمكان والمرتبة فهو تابع لهذا لما كان المتقدم في المكان يتحرك قبل حركة المتأخر كتحرك الإمام قبل المأموم، والأمير قبل المأمور.

وأما التقدم بالعلية فإن عني به هذا، وإلا فلا حقيقة له، فلا تعقل علة تامة تكون هي بسائر أجزائها مقارنة لمعلولها أصلًا.

وقول القائل: تحركت يدي فتحرك الخاتم، ليس هو من تقدم الفاعل علىٰ المفعول، فإن حركة اليد ليست هي الفاعل لحركة الخاتم لكن هي شرط فيها فلا توجد حركة الخاتم التابعة لحركة اليد إلا بشرط وجود حركة اليد التي هي متبوعة، كما أن حركة الأصابع لا توجد إلا بحركة الكف.

فإن قيل: الحركتان معًا في الزمان، فالفاعل لهذه هو الفاعل للأخرىٰ، وهو متقدم عليهما جميعًا. وإن قيل: بل إحداهما عقب الأخرىٰ في الزمان كأجزاء الزمان المتلاحقة، بطل قول القائل: إنهما معًا في الزمان.

وكثيرًا ما يشتبه علىٰ الناس الوجود مع الشيء بالوجود عقبه، بل يطلقون لفظ المع علىٰ المعاقب له، ويقولون: جاءا معًا، وإن كان مجيء أحدهما معاقبًا للآخر إذا لم يكن بينهما فصل، بل يطلقون ذلك مع قرب الآخر، فالحادثات إذا كان زمانهما واحدًا أو حدث أحدهما عقب حدوث الآخر بلا فصل، كأجزاء الحركة والزمان لم يميز أكثر الناس بين هذا وهذا بالحس»[1].

وقال ﷺ: «وما ذكره من التقدم والسبق والتأخر بغير الزمان، أمر غير موجود ولا معقول ولا يعرف في الوجود مَن فعل شيئًا، وكان علة فاعلة له إلا وهو متقدم عليه سابق له، ليس مقارنًا له في الزمان البتة، بل متقدم عليه تقدمًا زمانيًّا.

وكل من يعرف أنه سبب أو علة فاعلة، فإنه متقدم علىٰ مسببه ومعلوله، لكن قد يكون متصلًا به ليس بينهما زمان آخر.

فيقال: ليس هذا متأخرًا عن هذا، أي هو متصل به ليس بينهما فصل.

ويقال: ليس ذلك متقدمًا علىٰ هذا، أي ليس بينهما زمان، بل هو متصل به»[2].

(١) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٢٩٥).
(٢) الجواب الصحيح (٤/ ٤٨٤).

ويبيّن رَحِمَهُ اللَّهُ عدم لزوم قدم جسم معين لقدم الزمان؛ بأن يكون الزمان مقدار حركات أخرىٰ يقدر بها بقوله: «قولهم إن التقدم والتأخر لا يعقل إلا بالزمان الذي هو مقدار الحركة، وقولهم إن كون الشيء حادثًا يقتضي أنه كان بعد أن لم يكن والقبلية والبعدية من لوازم الزمان؛ فإن هذا يستلزم دوام نوع الفعل لا دوام حركة الفلك والشمس والقمر، بل السموات والأرض إذا كان الله قد خلقهما في ستة أيام، كان هذا الشمس والقمر وهذا الليل والنهار مخلوقة كائنة بعد أن لم تكن، وإن كان بعد قيام القيامة انشقاق السموات وتكوير الشمس وخسوف القمر وتناثر الكواكب تكون حركات أخرىٰ ولها زمان آخر»[(١)].

(١) الصفدية (٢/ ١٣٧).

سبق الحادث الزماني بمادة ومدة

قال المصنف: «فسبقُ العدمِ علىٰ الحادثِ لا يلزمُ أن يكونَ بالزمانِ ليلزمَ قِدمُ الزمانِ ومحلّه كما لا يلزمُ أن يكونَ له إمكانٌ استعدادي ليلزمَ قدمُ مادةٍ له».

قلتُ: ذهب الحكماء إلىٰ أنّ كلّ حادث زماني مسبوقٌ بمادة ومدّة، أمّا المدّة؛ فلأن عدمه لا يجتمع مع وجوده، فهو متقدم علىٰ وجوده وسابق عليه، وذلك التقدّم والسبق لا يعقل إلا بالزمان؛ لعدم اجتماع اللاحق مع السابقِ، والزمان عرضٌ من مقولة الكمّ فيلزم له محلّ يقوم به[1].

---

(١) يقول السعد التفتازاني: «احتجوا علىٰ كون الحادث مسبوقًا بالزمان بوجهين: أحدهما أنه لا بد له من سبق حوادث متعاقبة بمعنىٰ حصول هذا بعد حصول ذاك بحيث لا يجتمع المتقدم والمتأخر وما ذاك إلا بالزمان، وثانيهما أنه لا معنىٰ للحادث إلا ما يكون وجوده مسبوقًا بالعدم، وظاهر أن سبق عدم الشيء علىٰ =

وكذلك الحادثُ بعد أن لم يكن لا بدّ أن يسبق بحوادث تكون شرطًا لحدوثه؛ لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح والحدوث بدون سبب حادث، فالعالم فيه حوادث زمانية مشهودة، ولا بدّ لقطع سلسلة العلل من فاعل بالذات، ومن شروط تكون حادثةً بشكل متعاقب يكونُ كلّ سابقٍ منها معدًّا للاحق، ولا تجتمع في الوجود لئلا يكون هناك تسلسلٌ محالٌ، ولأجلها يتأخر حدوث الحادث الزماني عن الفاعل بالذات، فإنّ الواجبَ فاعلٌ بذاتِهِ دائمُ الفيض والعطاء، ولا يكون سبق هذه لبعضها البعض إلا بالزمان. وكذلك الحادث الزمانيّ يكون مسبوقًا بمادة لأنّ هذه الشروط التي يتوقف حدوث الحادث الزماني عليها تتسلسل، ويكونُ السابقُ منها معدًّا لوجود اللاحقِ يحصل بسببها للحادث الزماني استعدادات متفاوتة قربًا وبعدًا ليحدث، وهذه الاستعدادات تحتاج محلًّا تقوم به، وهو ما يسمىٰ بالمادّة، فالمادة تحمل الإمكان الاستعدادي للحادث.

وهو ما ردّه المتكلمون ومنعوه؛ لأنّ الواجب عندهم فاعلٌ بالاختيار، ويوجد الحادث الزماني متىٰ تعلقت إرادة الواجب القديمة بإيجاده في زمنه، ولا يتوقف حدوث الحادث الزماني إلا علىٰ تعلقات القدرة والإرادة القديمتين.

= وجوده لا يعقل إلا بالزمان، وهذا التقرير لا يبتني علىٰ أن التقدم أمر وجودي وأنه هو بالزمان حتىٰ يرد الاعتراض بأنا لا نسلم أنه وجودي بل اعتباري يعرض للعدم أيضًا، والحاكم بثبوته الوهم وحكمه مردود». (شرح المقاصد، ٢/ ٢٠).

رأي ابن تيمية في مسبوقية الحادث الزماني بمادة ومدة:

قد مر معنا أنه يرىٰ سبق الحوادث الزمانية بالمادة والمدة؛ لكونه قرر وجود إمكانها في محل، وعدم معقولية السبق بغير الزمان، فالقول بأن هذا العالم خلق لا في مدة ومن غير مادة تسبقه هو قول الجهمية ومن تبعهم في امتناع حوادث لا أول لها، وحجج الحكماء تفيد هذا ولا تفيد قدم معين كمادة معينة علىٰ الصحيح، بل الواجب هو المنفرد بالقدم دون غيره من الموجودات.

يقول في ذلك: «وأما كون السماوات والأرض مخلوقتين محدثتين بعد العدم، فهذا إنما نازع فيه طائفة قليلة من الكفار كأرسطو وأتباعه.

وأما جمهور الفلاسفة، مع عامة أصناف المشركين من الهند والعرب وغيرهم، ومع المجوس وغيرهم، ومع أهل الكتاب وغيرهم، فهم متفقون علىٰ أن السماوات والأرض وما بينهما محدث مخلوق بعد أن لم يكن، ولكن تنازعوا في مادة ذلك، هل هي موجودة قبل هذا العالم؟ وهل كان قبله مدة ومادة، أم هو أبدع ابتداء من غير تقدم مدة ولا مادة؟

فالذي جاء به القرآن والتوراة، واتفق عليه سلف الأمة وأئمتها مع أئمة أهل الكتاب: أن هذا العالم خلقه الله وأحدثه من مادة كانت مخلوقة قبله، كما أخبر في القرآن أنه: ﴿ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى

﴿ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٞ﴾ أي بـــخـــار ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلۡأَرۡضِ ٱئۡتِيَا طَوۡعًا أَوۡ كَرۡهٗا﴾ [فُصِّلَت: ١١]، وقد كان قبل ذلك مخلوق غيره كالعرش والماء، كما قال تعالىٰ: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ وَكَانَ عَرۡشُهُۥ عَلَى ٱلۡمَآءِ﴾ [هُود: ٧]، وخلق ذلك في مدة غير مقدار حركة الشمس والقمر، كما أخبر أنه خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام.

والشمس والقمر هما من السماوات والأرض، وحركتهما بعد خلقهما، والزمان المقدر بحركتهما - وهو الليل والنهار التابعان لحركتهما - إنما حدث بعد خلقهما، وقد أخبر الله أن خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام، فتلك الأيام مدة وزمان مقدر بحركة أخري غير حركة الشمس والقمر.

وهذا مذهب جماهير الفلاسفة الذين يقولون: إن هذا العالم مخلوق محدث، وله مادة متقدمة عليه، لكن حكي عن بعضهم أن تلك المادة المعنية قديمة أزلية، وهذا أيضًا باطل، كما قد بسط في غير هذا الموضع»[1].

وقال أيضًا: «قلت: لم يقل أحد من سلف الأمة ولا أئمتها، إن هذه السماوات والأرض خلقتا وحدثتا من غير أن يتقدمها مخلوق، وهذا وإن كان يظنه طائفة من أهل الكلام، أو يستدلون عليه فهذا قول باطل؛ فإن الله أخبر أنه خلق

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٢٣).

السماوات والأرض في ستة أيام وكان عرشه علىٰ الماء، وفي صحيح البخاري عن عمران بن حصين أن أهل اليمن سألوا النبي ﷺ عن أول هذا الأمر فقال: «**كان الله ولم يكن شيء غيره**» وفي رواية في البخاري: «**ولم يكن شيء قبله، وكان عرشه علىٰ الماء، وكتب في الذكر كل شيء، ثم خلق السماوات والأرض**» وفي رواية: «**ثم كتب في الذكر كل شيء؛ ثم خلق السماوات والأرض**»، وفي صحيح مسلم عن عبد الله بن عمرو عن النبي ﷺ أنه قال: «**إن الله قدر مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة؛ وكان عرشه علىٰ الماء**»، وقد بسطنا هذا فيما سيأتي لما احتج المؤسس بحديث عمران هذا؛ وذكر المخلوقات التي أخبر بابتدائها القرآن وإعادتها وما يتعلق بذلك.

وكذلك لم يقل أحد من سلف الأمة وأئمتها، أن السماوات والأرض لم تخلقا من مادة، بل المتواتر عنهم أنهما خلقتا من مادة وفي مدة، كما دل عليه القرآن، قال الله تعالىٰ: ﴿أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ذَٰلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ ۝٩ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِن فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ ۝١٠ ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ۝١١ فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾ [فُصِّلَتْ: ٩-١٢] وقال تعالىٰ: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ

جَمِيعًا ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٖۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ﴾ [البَقَرَة: ٢٩].

وهذا الذي يذكره كثير من أهل الكلام، الجهمية، ونحوهم في الابتداء، نظير ما يذكرونه في الانتهاء، من أنه تفنىٰ أجسام العالم حتىٰ الجنة والنار، أو الحركات، أو ينكرون وجود النفس وأن لها نعيمًا وعذابًا، ويقولون: إن ذلك إنما هو للبدن بلا نفس، ويزعمون أن الروح عرض من أعراض البدن، ونحو ذلك من المقالات التي خالفوا فيها الكتاب والسنة، إذ كانوا فيها هم والفلاسفة علىٰ طرفي نقيض، وهذا الذي ابتدعه المتكلمون باطل باتفاق سلف الأمة وأئمتها»[(١)].

وفي بيان ما يلزم عن حجج الحكماء يقول: «حججهم إنما تدل علىٰ قدم نوع الفعل؛ وأنه لم يزل الفاعل فاعلًا أو لم يزل لفعله مدة؛ أو أنه لم يزل للمادة مادة وليس في شيء من أدلتهم ما يدل علىٰ قدم الفلك، ولا قدم شيء من حركاته، ولا قدم الزمان الذي هو مقدار حركة الفلك.

والرسل أخبرت بخلق الأفلاك وخلق الزمان الذي هو مقدار حركتها مع إخبارها بأنها خلقت من مادة قبل ذلك وفي زمان قبل هذا الزمان؛ فإنه سبحانه أخبر أنه خلق السماوات والأرض في ستة أيام، وسواء قيل: إن تلك الأيام بمقدار هذه الأيام المقدرة

(١) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٥٩).

بطلوع الشمس وغروبها، أو قيل: إنها أكبر منها كما قال بعضهم: إن كل يوم قدره ألف سنة فلا ريب أن تلك الأيام التي خلقت فيها السماوات والأرض غير هذه الأيام وغير الزمان الذي هو مقدار حركة هذه الأفلاك، وتلك الأيام مقدرة بحركة أجسام موجودة قبل خلق السماوات والأرض.

وقد أخبر سبحانه أنه: ﴿ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾ فخلقت من الدخان، وقد جاءت الآثار عن السلف إنها خلقت من بخار الماء، وهو الماء الذي كان العرش عليه المذكور في قوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾، فقد أخبر أنه خلق السماوات والأرض في مدة ومن مادة ولم يذكر القرآن خلق شيء من لا شيء بل ذكر أنه خلق المخلوق بعد أن لم يكن شيئا كما قال: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا﴾، مع إخباره أنه خلقه من نطفة، وقوله: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ﴾ فيها قولان، فالأكثرون علىٰ أن المراد أم خلقوا من غير خالق بل من العدم المحض؟ كما قال تعالىٰ: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾، وكما قال تعالىٰ: ﴿وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾، وقال تعالىٰ: ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾، وقيل: أم خلقوا من غير مادة؟ وهذا ضعيف لقوله بعد ذلك: ﴿أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ﴾ فدلّ ذلك علىٰ أن التقسيم أم خلقوا من غير خالق أم هم الخالقون؟ ولو كان المراد من غير مادة لقال:

أم خلقوا من غير شيء أم من ماء مهين؟ فدل علىٰ أن المراد أنا خالقهم لا مادتهم.

ولأن كونهم خلقوا من غير مادة ليس فيه تعطيل وجود الخالق فلو ظنوا ذلك لم يقدح في إيمانهم بالخالق، بل دل علىٰ جهلهم، ولأنهم لم يظنوا ذلك ولا يوسوس الشيطان لابن آدم بذلك، بل كلهم يعرفون أنهم خلقوا من آبائهم وأمهاتهم، ولأن اعترافهم بذلك لا يوجب إيمانهم ولا يمنع كفرهم.

والاستفهام استفهام إنكار مقصوده تقريرهم إنهم لم يخلقوا من غير شيء، فإذا أقروا بأن خالقًا خلقهم نفعهم ذلك، وأما إذا أقروا بأنهم خلقوا من مادة لم يغن ذلك عنهم من الله شيئًا»[(١)].

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٢/ ٢٣٥).

المبحث الرابع

الوحدة والكثرة

تعريف الوحدة والكثرة

قال المصنف: «**الوحدةُ والكثرةُ من المعاني الواضحة، ومقوليتهما بالتشكيك، وقد يتحد معروضهما، فتكون جهة الوحدة مقومة، أو عارضة، أو منتسبة**».

الشرح

الوحدةُ والكثرةُ من المعاني البديهية التي لا تكتسب، وقد تعرفان تعريفًا لفظيًّا، فيقال مثلًا: الوحدة عدم الكثرة أو عدم الانقسام، والكثرة بخلافها، فقولك: التفاح واحد من جهة الماهية والحقيقة، أو التفاح كثير من حيث الما صدقات، والإنسان واحدٌ كذلك من جهة ماهيته وحقيقته، ولكنه كثير من حيث ما صدَقاته كزيد وعمرو وبكر، واضحٌ ودارج في تعبيراتنا اللفظية مع النظر إلىٰ جهة الوحدة والكثرة.

وما تصدق عليه الوحدة والكثرة فإنّها تحمل عليه بالتشكيك المستلزم لمطلق الاشتراك المعنوي، لا بالاشتراك اللفظي،

فمفهومها واحد مع التفاوت فإن الواحد بالشخص أولىٰ بالوحدةِ من الواحد بالنوع وبالجنس وهكذا.

والوحدة والكثرة قد تعرضان معروضًا واحدًا فيكونُ واحدًا من جهة وكثيرًا من جهة أخرىٰ، ولا يمكن أن يكون واحدًا وكثيرًا من جهة واحدة، ومع ذلك قد تكون الجهة التي لأجلها كان المعروض واحدًا جهة مقومة للكثيرين بأن تكون من ذاتياته، وجهة الوحدة المقومة حينها إما أن يكون النوع فيكون واحدًا بالنوع كأفراد الإنسان الواحدة بالنوع، وإما أن يكون الجنس فيكون واحدًا بالجنس كأفراد الحيوان الواحدة بالجنس، والجنس قد يكون قريبًا وقد يكون بعيدًا ومع ذلك تتحد فيه، وقد يكون الفصل.

وقد تكون الجهة التي لأجلها كان المعروض واحدًا بالنسبة لها جهة عارضة للكثيرين لا مقومة وذاتية لمعروضها، بل أمرًا عَرَضيًّا كالبياض للثلج والقطن.

وقد تكون جهة الوحدة لا ذاتية للكثير ولا أمرًا عَرَضيًّا، بل تكون جهة الوحدة منتسبة كنسبة الملك إلىٰ المدينة، ونسبة النفس إلىٰ البدن في التدبير، فإنّ النسبتين واحدةٌ من جهة التدبير ومحمول عليهما، فالنفس مدبرة للبدن، والملك مدبر للمدينة، والتدبير عارض علىٰ النفس والملك وهما واحدٌ بالعَرَض، ولكن التدبير الذي هو محمول علىٰ النسبتين ليس أمرًا مقومًا للنسبتين، ولا عارضًا للنسبتين بل هو عارض للنفس والملك، ومن قبيل الواحد بالعرض بالنسبة لهما، لا واحد بالعرض بالنسبة للنسبتين.

أسماء الوحدة

قال المصنّف: «وتسمّىٰ الوحدةُ في الجنسِ مجانسة، وفي النوعِ مماثلة، وفي الكمّ مساواة، وفي الكيفِ مشابهة، وفي النسبة مناسبة، وفي الخاصة مشاكلة، وفي الأطرافِ مطابقة، وفي وضع الأجزاءِ موازاة».

قلت: تختلفُ أسماء واصطلاحات الوحدة باختلاف جهةِ الوحدةِ إن كانت ذاتية أو عَرَضية أو خارجة وكذلك باختلاف الذاتيات والعرضيات بعضها عن البعض الآخر.

- فإن كان اثنان واتحدًا في الجنسِ، فوحدتهما مجانسة، كالإنسان والحصان يشتركان في الحيوان وهو جنسهما.

- وإن اتحدًا في النوعِ، فوحدتهما مماثلة، كزيد وعمرو يشتركان في الإنسانية، فهما أَفراد الإنسان، والإنسان نوعٌ لهما.

- وإن اتحدًا في الكمّ مساواة، كخطين لهما نفسُ الطول، وصندوقين من التفاح لهما نفس العدد.

- وإن اتحدَّا في الكيف فمشابهة، كأن يكون اثنان لهما نفس اللونِ، مثل اتحاد الثلج والقطن في اللون الأبيض، فاللون من مقولة الكيف، بالتحديد الكيفيات المحسوسة.

- وفي النسبة أي الإضافة، فتسمىٰ الوحدةُ مناسبة كزيد وعمرو إذا تشاركا في بنوة بكر، فهما يتحدان في أنهما ابن بكر.

- وفي الخاصة مشاكلة، كاتحاد زيد وعمرو في أنهما كاتبٌ، فالكتابة عَرَضٌ خاص للإنسان.

- وفي الأطرافِ مطابقة، كاتحاد كتابين وضعت أطراف بعضها علىٰ بعض وكانت النهايات والحدود واحدةً.

- وفي وضع الأجزاء موازاة، بحيث يكون وضع أجزاء أحدهما في الاستقامة والانحناء والميل كوضع أجزاء الآخر، ومن ذلك السطحان المتوازيان والخطان المتوازيان.

الاتحاد

قال المصنف: **«ويمتنعُ اتحادُ الاثنين ضرورةً، والاستدلالُ عليه بأنّ اختلافَ الماهيتين أو الهويتين ذاتيٌّ لا يزولُ، ليس بأوضح من المدعىٰ، وبأنهما إمّا معدومان أو موجودان أو مختلفان فلا اتحاد بينهما مدفوعٌ بأنهما موجودان بوجود واحد، هو نفس الوجودين الصائرين واحدًا»**.

قلت: مصيرُ الشيئين شيئًا واحدًا أمرٌ ممتنع، كشخصين يصيران شخصًا واحدًا، أو ماهيتين ماهيةً واحدةً.

والمصنف ذهب إلىٰ أن امتناع الاتحاد بين الشيئين ضروري، والاستدلالات إمّا أقلّ وضوحًا وجلاء من الدعوىٰ، كالقول: بأن الاختلاف بينهما أمرٌ ذاتي لا يزول، إذ كل شيء له خصوصية هو بها هو وليس غيره، يزولُ بزوالها وإذا عُدمت عدم لكونها ذاتيةً له، وإمّا استدلالٌ ممنوعٌ كاستدلالهم بأنّ الموجودين

بعد اتحادهما إن بقيا موجودين فهما اثنان لا واحدٌ، وإن بقي أحدهما موجودًا وفني الآخر فلا اتحاد حينئذ، وإن فنيا جميعًا وحدث أمر ثالث فلا اتحاد أيضًا لعدمهما، فإنّ الاستدلال يمنع بعدم التسليم بأنهما لو كانا موجودين كانا اثنين لا واحدًا بالقول بأنهما موجودان بوجودٍ واحد لا بوجودين.

وأجيب عن هذا: بأنّ هذا الوجود الواحد إمّا وجود أحدهما قبل الاتحاد وإما وجود حادث فلا يكون اتحادٌ، فأجيب أيضًا: بأن الوجودين صارا وجودًا واحدًا فلم يمكن التفصّي إلا بدعوىٰ الضرورة في محلِّ النزاع وفيها ما فيها.

وأما الوحدة الاتصالية كما إذا جمعنا إنائي ماء في إناء واحد فصار هناك وحدة اتصالية، والوحدة الاجتماعية كالحبر أو الطين والماء إذا امتزجا فليس اتحادًا حقيقيًّا وهو جائزٌ وواقع.

الغَيْـران

قال المصنّف: «والغَيْرية نقيضُ الهو هو، وقد يُخصُّ الغَيران بموجودين يجوزُ انفكاكهما، فالجزءُ مع الكل لا هو ولا غيره، وكذا الموصوف مع الصفة، ولذا يصحّ ما في الدار غير زيد وغير عشرة، مع أنّ فيها الأجزاء والصفات غير المحمولة، فليس المعنىٰ أنه لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود».

قلتُ: مبدأ الهويّة من المبادئ الضرورية، فالشيء بالنسبة إلىٰ الشيء إذا لم يكن هو هو فهو غيره، وإن صدق أنّه هو هو فهو عينه، فإذا لم تكن القدرةُ هي الذات القديمة فهي غيرُها وليست عينها، ولكن أراد بعض متقدمي الصفاتية الخروج عما يلزمهم من تعدد القدماء لمّا أثبتوا صفاتٍ وجودية زائدة علىٰ الذاتِ فذهبوا إلىٰ نفي الغيرية بين الصفات والذاتِ، وصرحوا بأن

الصفات ليست عينَ الذات ولا غير الذاتِ، فلزمهم مناقضة مبدأ الهويّة مناقضةً ظاهرةً، والقولُ بارتفاع النقيضين وهو محالٌ؛ فاعتذر لهم البعض بأنهم تواضعوا علىٰ معنىٰ واصطلاح جديد للغيرية، ووجّه البعض كلامهم بتغاير جهة حكمهم بين أنها ليست عين الذاتِ من جهة المفهوم وليست غيرها من جهة المصداق الخارجي، وسيأتي معنا الجواب علىٰ كلامهم.

والغيريةُ قد تكونُ بحسب الذات، وقد تكون بحسب المفهوم، فالإنسان والحجر غَيْران بحسب الذات ممّا يلزم عنه الغيرية بحسب المفهوم؛ فإنّ غيرية الذات تستلزم غَيْرية المفهوم دون العكس، فالإنسانُ والناطق غَيْران بحسب المفهوم دون الذاتِ.

والذين اصطلحوا للغيرية معنىٰ جديدًا، وخالفوا الجمهور القائلين: بأنّ الغيرية نقيض الهو هو والشيء بالنسبة للشيء إذا لم يكن هو هو فهو غيره وإلا كان عينه، فقد ذهبوا إلىٰ أنّ التغاير ملزومٌ للتعدد والتكثر، فإذا كان هناك تغاير كان هناك تعدد وكثرةٌ دون العكس، فالتعدد لا يستلزم التغاير؛ لأن الصفات متعددة وهي ليست غير الذاتِ، وذهبوا كذلك إلىٰ أنّ التغاير أمر وجودي لكونه مقابلًا للا تغاير العدمي، ومقابل العدمي أمرٌ وجودي، فلزم أن يكون الغيران موجودين ولكن يخصّان بأنّهما يجوزُ انفكاكهما، فلا تغاير بين المعدومين، وكذا بين الموجود والمعدوم، ثم اختلفوا في الانفكاك، هل لا بدّ أن يكون بحسب الخارجِ

أم بحسب التعقل، وهل يكفي من جانبٍ واحدٍ، أم لا بدّ من الجانبين؟

فالكل لا يوجد بدون الجزء خارجًا وتعقلًا، ولكن الجزء يوجدُ بدون الكلّ خارجًا وتعقلًا، والموصوف يوجد بدون الصفة تعقلًا، ويوجد بدون الصفةِ المفارقة تعقلًا وخارجًا، ويوجد الموصوف بدون الصفة المعنوية اللازمة تعقلًا، ثم هل الانفكاك لا بدّ فيه من انفكاك في الوجود أو الحيز؟ بأن يتصف أحدهما بالوجودِ والآخر بالعدم فلا يمتنع عدم أحدهما مع وجود الآخر، أو يكون حيز أحدهما مخالفًا لحيّز الآخر كالجسمين أم لا، كلّ هذا ليكون ما فسروا به الغيرية جامعًا مانعًا.

وقد استدلوا علىٰ ما فسروا به الغيرية بصحة قول القائل: ما في الدارِ غيرُ زيدٍ، وما في يدي غير عشرة دراهم، مع أنّ زيدًا له يدٌ وعلم يقوم به، فدلّ ذلك علىٰ أنّ الصفة لا تكونُ غير الموصوفِ، ولا أن الواحد من الدراهم غير العشرة؛ وإلا لو كان الصفة والواحد غيرًا لكذب قوله، فكان ما قاله البعض من اعتذار لهم فاسدٌ إذ ليس مجرد اصطلاح، وردّ استدلالهم: بأن المراد غيره من أفراد الإنسان ونفي الزيادة علىٰ العشرة وإلا فثوب زيد وأمتعة الدار غيره قطعًا وهي موجودة مع صحة القول.

وأما الكلام الآخر للبعض، والذي فسّر به قول هؤلاء المتكلمين فخارجٌ عن محلّ البحث وهو الأجزاء والصفات الغير محمولة، فإنّ أمارة الغيرية عدمُ صحةِ الحمل كاليد والعلم، فلا يقال: اللهُ يدٌ وعلمٌ تعالىٰ وتقدس.

وقد التزم البعض لأجل ذلك بأنّ الصفات عينُ الذات هويةً.

رأي ابن تيمية في معنىٰ الغَيْرين:

الغَيْران عنده لفظ مجمل، قد يراد بهما الشيئان، فالتعدد يلزم منه المغايرة، وقد يراد بهما ما جاز العلم بأحدهما دون الآخر، وقد يراد بهما ما جاز مفارقة أحدهما للآخر بزمان أو مكان، فيستفصل فيما أشكل ككون الصفات غير الذات مثلًا، فهي ليست غيرًا بمعنىٰ، وهي غير بمعنىٰ، ولا يلزم من هذه الغيرية الافتقار، وإنما غيران متلازمان، فالصفات ملازمة للذات، وليس شرطًا في المتلازمين افتقار أحدهما إلىٰ الآخر، أو افتقارهما إلىٰ مفارق لهما افتقار المعلول لعلته.

يقول الشيخ: «إن للناس في لفظ الغير اصطلاحين مشهورين:

أحدهما: اصطلاح المعتزلة والكرامية ونحوهم ممن يقول: الصفة غير الموصوف، وهؤلاء فيهم من ينفي الصفات كالمعتزلة، ومنهم من يثبتها كالكرامية، وهم يقولون: إن الغيرين هما الشيئان، أو هما ما جاز العلم بأحدهما دون الآخر.

والثاني: اصطلاح أكثر الصفاتية من الأشعرية وغيرهم: إن الغَيْرَينِ ما جاز مفارقة أحدهما الآخر بوجود زمان أو مكان، ومن هؤلاء من يقول: ما جاز مفارقة أحدهما الآخر؛ ولهذا يقولون:

إن الصفات لا هي الموصوف ولا هي غيره، وكذلك جزء الجملة كالواحد من العشرة واليد من الإنسان قد يقولون فيها ذلك، والأولون يقولون: الصفة غير الموصوف.

وأما حذاق الصفاتية من الكلابية وغيرهم فهم علىٰ منهاج الأئمة كما ذكر الإمام أحمد في الرد علىٰ الجهمية، لما سألوه عن القرآن أهو الله أم غير الله، لا يقولون الصفة لا هي الموصوف ولا هي غيره، بل لا يقولون الصفة هي الموصوف ولا يقولون هي غيره، فيمتنعون عن الإطلاقين ولا ينفون الإطلاقين وهذا سديد.

فإن لفظ الغير لما كان فيه إجمال لم يطلق نفيه حتىٰ يتبين المراد، فإن أريد بأنه غير مباين له فليس هو غيره، وإن أريد أنه ليس هو إياه أو أنه يمكن العلم به دونه فنعم هو غيره، وإذا فصل المقال زال الأشكال.

فإذا قيل: إن الصفة أو الجزء غيره بأحد الاصطلاحين كان باطلًا. وإذا قيل: إنها غيره بالاصطلاح الآخر لم يمتنع أن يكون لازمًا للموصوف؛ وحينئذ فيكون الموصوف مستلزمًا لصفة لا توجب أن يكون مفتقرًا إلىٰ حقيقة مستغنية عنه، كافتقار الممكنات إلىٰ واجب الوجود»[1].

(١) بغية المرتاد، ص٤٢٦.

وقال أيضًا: «اسم الغير فيه اصطلاحان: أحدهما أن أحد الغيرين ما جاز العلم بأحدهما مع علم العلم بالآخر، والآخر أن الغيرين ما جاز مفارقة أحدهما الآخر بوجود أو مكان أو زمان، والأول اصطلاح المعتزلة والكرامية، والثاني اصطلاح طوائف من الكلابية والأشعرية ومن وافقهم من الفقهاء أصحاب الأئمة الأربعة.

وأما الأئمة كأحمد بن حنبل وغيره، فإن لفظ الغير عندهم يحتمل هذا وهذا؛ ولهذا كان السلف لا يطلقون القول بأن صفات الله غيره، ولا أنها ليست غيره.

فلا يقولون: كلام الله غير الله، ولا يقولون: ليس غير الله، بل يستفسرون القائل عن مراده، فقد يريد الأول وقد يريد الثاني، وهذه طريقة حذاق النظار، وقد بسط الكلام علىٰ هذا في موضع آخر.

فإن تكلم بالاصطلاح الثاني، فجزء الشيء اللازم وصفته اللازمة ليس بغير له، فلا يكون ثبوته موجبًا لافتقاره إلىٰ غيره، وإن تكلم بالأول فثبوت الغير بهذا التفسير لا بد منه، فإنه يمكن العلم بوجوده، والعلم بوجوبه والعلم بأنه خالق والعلم بعلمه، والعلم بإرادته، وهم يعبرون عن ذلك بالعقل والعناية، وهذه المعاني أغيار علىٰ هذا الاصطلاح، وثبوتها لازم لواجب الوجود، وإذا كان ثبوت هذه الأغيار لازمًا له؛ لم يجز القول بنفيها؛ لأن نفيها يستلزم نفي واجب الوجود وعلم أن مثل هذا وإن سمي تركيبًا فليس منافيًا لوجوب الوجود.

فإن قيل: واجب الوجود لا يفتقر إلىٰ غيره.

قيل: لا يفتقر إلىٰ غيره، يجوز مفارقته له أم إلىٰ غير لازم لوجوده؟ فالأول حق، وأما الثاني إذا أريد بالافتقار أنه مستلزم له فممنوع.

ويتبين ذلك بالوجه الرابع: وهو أن يقال استعمال لفظ الافتقار في مثل هذا ليس هو المعروف في اللغة والعقل، فإن هذا إنما هو تلازم بمعنىٰ أنه لا يوجد المركب إلا بوجود جزئه، أو لا يوجد أحد الجزئين إلا بوجود الآخر، أو لا يوجد الجزء إلا بوجود الكل، أو لا توجد الصفة إلا بوجود الموصوف، أو لا يوجد الموصوف إلا بوجود الصفة.

ومعلوم أن الشيئين المتلازمين في الوجود لا يجب أن يكون أحدهما مفتقرًا إلىٰ الآخر، بل إن كانا ممكنين جاز أن يكونا معلولي علة واحدة أوجبتهما من غير أن يفتقر أحدهما إلىٰ الآخر، وأما الأمور المتلازمة كالأبوة والبنوة لا يجب أن يكون أحدهما مفتقرًا إلىٰ الآخر؛ فإن افتقار الشيء إلىٰ غيره إنما يكون إذا كان ذاك الغير مؤثرًا في وجوده كتأثير العلة.

فأما المتلازمان اللذان يكون وجود أحدهما مستلزمًا لوجود الآخر معه، فإنه وإن قيل: إن وجوده شرط لوجوده، لكن لا يلزم أن يكون مفتقرًا إليه بحيث يكون علة له»[1].

---

(١) الأصفهانية، ص٦٧.

المِثْلَان والضِّدان

قال المصنف: «**والتماثل الاشتراكُ في الصفاتِ النفسية، ولذا يسدُّ كل مسدّ الآخرِ، واختلف في لزومِ تغايرهما، وامتناعِ اجتماعهما. والتضادّ كونُ المعنيين بحيثُ يمتنعُ لذاتيهما اجتماعهما في محلٍّ واحدٍ من جهةٍ واحدةٍ**».

الشرح

الصفة النفسية يتصفُ بها الموصوفُ من غير معنىٰ زائد يقوم به، يكونُ اتصافه بها معللًا بهذا المعنىٰ الزائد، كالوجود فإنّ الله موجودٌ لا لأجل وجود زائدٍ علىٰ ذاته، بخلاف الصفات المعنوية، فإنّ الله عالمٌ لأجل اتصافه بالعلم وهو معنىٰ يقوم به زائدٌ علىٰ ذاتِه، فالمتماثلان ما اشتركا في الصفات النفسية، فهما يشتركان فيما يعودُ علىٰ الذاتِ ولا يزيدُ عنها، ويلزم من هذا الاشتراكِ أن يسدّ أحدُهما مسدّ الآخر ويشتركا فيما يجبُ ويجوزُ ويمتنعُ، فالموجودان المشتركان في الأحكام العقلية أو الموجودان اللذان

ينوبان بعضهما البعض هما متماثلان، ولا يشترطُ في المتماثلين حتىٰ يحكم لهما بالتماثل أن يتفقا من كلّ الوجوه، فإنّ الاتفاقَ من كلّ الوجوه يرفعُ الغيرية اللازمة للتعدّد، وهذا مذكورٌ عن الشيخ أبي الحسن الأشعريّ ﵀، وقد ذهب بعض أتباعه كالقاضي والقلانسي إلىٰ تماثل الواجب والممكن في الوجودِ؛ لعدم لزومِ المثليّة بتمامها حينئذ حتىٰ يكون ثمّ مخالفة للآية من هذه المثليّة في الوجودِ.

وذهب بعض الأشعرية إلىٰ اختلاف الواجبِ والممكن وعدم تماثلهما في الذات دون الصفاتِ، والمحققون منهم علىٰ خلافه.

وأمّا الصفات التي يتصف بها الواجبُ فقد اختلف الأشاعرة، فذهب بعضهم إلىٰ كونها بالنسبة لبعضها البعض ليست متماثلةً ولا متخالفةً؛ لئلّا يلزم التغاير، وقال القاضي أبو بكر بتخالفِ الصفات؛ لاختلاف آثارها ونتائجها، ولأنّ كلّ صفة تختصّ عن الأخرىٰ بصفات نفسية، ومع ذلك لا يشترط تغايرها لتكون متخالفةً وذلك سفسطةٌ ظاهرة.

ويمتنع اجتماعُ عَرَضَينِ متماثلين في محلّ واحد عند الأشعرية خلافًا للمعتزلة، واستدلّ الأشعرية بأن تماثلهما من حيث ذاتهما يستلزمُ أن يكون تغايرهما بحسب المحلّ.

وأمّا التضادّ عند المتكلمين فهو حاصلٌ بين معنيين وجوديين، أي عَرَضَين لا بين جوهرين، فالمعنىٰ ما لا يقومُ بنفسه، وإنما يقومُ بغيره، والجوهر يقومُ بنفسه، ويكون هذان

المعنيان بحيثُ يستحيل أن يجتمعا في محل واحدٍ من جهةٍ واحدةٍ استحالة ذاتيةً[1].

رأي ابن تيمية في معنىٰ المثلين:

المِثْلَان عند الشيخ ما اشتركا فيما يجب ويجوز ويمتنع، وسدّ أحدهما مسد الآخر، والواجب ليس كمثله شيء في الذات والصفات والأفعال، بل التماثل في الصفات والأفعال يستلزم التماثل في الذات عند الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ، والتشابه من بعض الوجوه أمر لا بد منه لكل موجودين؛ وإلا لزم السفسطة، وما يشترك فيه الواجب والممكن هو معنىٰ عام مشكك يكون محله الذهن.

يقول الشيخ: «إن المثلين اللذين يسد أحدهما مسد الآخر يجب لأحدهما ما يجب للآخر، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه، ويجوز عليه ما يجوز عليه، فلو كان للخالق مثل للزم أن يشتركا فيما يجب، ويجوز ويمتنع.

والخالق يجب له الوجود والقدم، ويمتنع عليه العدم، فيلزم أن يكون المخلوق واجب الوجود قديمًا أزليًّا لم يعدم قط، وكونه محدَثًا مخلوقًا يستلزم أن يكون كان معدومًا، فيلزم أن يكون

---

(١) يقول الفخر الرازي: «واختلف المتكلمون في الغيرين، فالمعتزلة قالوا: هما الشيئان. وأصحابنا قالوا: هما اللذان يمكن أن يفارق أحدهما الآخر إما بمكان، أو زمان، أو وجود، أو عدم، والخلاف لفظي محض، أما المثلان فحدوهما بأنهما اللذان يشتركان في الصفات الذاتية، أو أنهما اللذان يقوم كل واحد منهما مقام الآخر، أو يسد مسده». (المحصل، ص٣٢٨).

موجودًا معدومًا قديمًا محدَثًا، وهو جمع بين النقيضين يمتنع في بداية العقول، وأيضًا فالمخلوق يمتنع عليه القدم، ويجب له سابقة العدم، فلو وجب للخالق القديم ما يجب له، لوجب كون واجب القدم واجب الحدوث بعد العدم وهذا جمع بين النقيضين، فالعقل الصريح يجزم بأن الله ليس كمثله شيء، والكلام علىٰ هذا مبسوط في موضع آخر»[1].

وقال أيضًا: «وشبه الشيء بالشيء يكون لمشابهته له من بعض الوجوه، وذلك لا يقتضي التماثل الذي يوجب أن يشتركا فيما يجب ويجوز ويمتنع، وإذا قيل: هذا حي عليم قدير، وهذا حي عليم قدير، فتشابها في مسمىٰ الحي والعليم والقدير لم يوجب ذلك أن يكون هذا المسمىٰ مماثلًا لهذا المسمىٰ فيما يجب ويجوز ويمتنع.

بل هنا ثلاثة أشياء:

أحدها: القدر المشترك، الذي تشابها فيه، وهو معنىٰ كلي لا يختص به أحدهما، ولا يوجد كليًّا عامًّا مشتركًا إلا في علم العالم.

والثاني: ما يختص به هذا، كما يختص الرب بما يقوم به من الحياة والعلم والقدرة.

---

(١) الجواب الصحيح (٣/ ٢٠٥).

والثالث: ما يختص به ذاك، كما يختص به العبد من الحياة والعلم والمقدرة، فما اختص به الرب ﷻ لا يشركه فيه العبد، ولا يجوز عليه شيء من النقائص التي تجوز علىٰ صفات العبد، وما يختص به العبد لا يشركه فيه الرب، ولا يستحق شيئًا من صفات الكمال التي يختص بها الرب ﷻ.

وأما القدر المشترك كالمعنىٰ الكلي الثابت في ذهن الإنسان فهذا لا يستلزم خصائص الخالق ولا خصائص المخلوق، فالاشتراك فيه لا محذور فيه.

ولفظ التوراة فيه: (سنخلق بشرًا علىٰ صورتنا يشبهنا)، لم يقل: علىٰ مثالنا، وهو كقول النبي ﷺ في الحديث الصحيح: (**لا يقولن أحدكم: قبح الله وجهك ووجه من أشبه وجهك، فإن الله تعالىٰ خلق آدم علىٰ صورته**)، فلم يذكر الأنبياء -صلوات الله وسلامه عليهم- كموسىٰ، ومحمد ﷺ إلا لفظة شبه دون لفظ مثل.

وقد تنازع الناس: هل لفظ الشبه والمثل بمعنىٰ واحد أو معنيين؟ علىٰ قولين:

أحدهما: أنهما بمعنىٰ واحد، وأن ما دل عليه لفظ المثل مطلقًا ومقيدًا يدل عليه لفظ الشبه، وهذا قول طائفة من النظار.

والثاني: أن معناها مختلف عند الإطلاق لغةً وشرعًا وعقلًا، وإن كان مع التقيد والقرينة يراد بأحدهما ما يراد بالآخر، وهذا قول أكثر الناس.

وهذا الاختلاف مبني علىٰ مسألة عقلية، وهو أنه هل يجوز أن يشبه الشيء الشيء من وجه دون وجه، وللناس في ذلك قولان: فمن منع أن يشبهه من وجه دون وجه قال المثل والشبه واحد، ومن قال إنه قد يشبه الشيء الشيء من وجه دون وجه، فرّق بينهما عند الإطلاق.

وهذا قول جمهور الناس، فإن العقل يعلم أن الأعراض مثل الألوان تشتبه في كونها ألوانًا، مع أن السواد ليس مثل البياض، وكذلك الأجسام والجواهر عند جمهور العقلاء تشتبه في مسمىٰ الجسم والجوهر، وإن كانت حقائقها ليست متماثلة، فليست حقيقة الماء مماثلة لحقيقة التراب، ولا حقيقة النبات مماثلة لحقيقة الحيوان، ولا حقيقة النار مماثلة لحقيقة الماء، وإن اشتركا في أن كلًّا منهما جوهر وجسم وقائم بنفسه.

وأيضًا فمعلوم في اللغة أنه يقال: هذا يشبه هذا، وفيه شبه من هذا، إذا أشبهه من بعض الوجوه، وإن كان مخالفًا له في الحقيقة»[1].

(١) الجواب الصحيح (٣/ ٤٤٢).

الغَيْرَانِ والمِثْلَانِ وأقسام التقابل عند الحكماء

قال المصنف: «وعند الفلاسفةِ كلُّ اثنين غيران، إنْ اشتركا في تمامِ الماهيّةِ فمثلانِ، وإلا فمتخالفان، وهما متقابلان إن امتنعَ اجتماعُهما في محلٍّ واحدٍ من جهةٍ واحدةٍ، فإن كانا وجوديين، فإن كان يعقل كلّ بالقياسِ إلىٰ الآخرِ فمتضايفان، وإلا فمتضادّان. وإن كان أحدهما عدميًّا، فإن تقيّد بكونِ الموضوعِ مستعدًا للوجوديّ بحسب شخصه، أو نوعه، أو جنسه القريب، أو البعيد فملكة وعدم وإلا فإيجاب وسلب».

الشرح

الغيرية فرع الكثرة، فإذا كان هناك كثرة كان هناك غيرية، فمع انتفاء الكثرة تنتفي الغيرية، فالاثنان غيران.

والغيران: إن كان لهما ماهية واحدة كزيد وعمرو يشتركان في تمام ماهية الإنسان فهما مثلان عند الحكماء، فحينئذ يكون

تعريف **المثلين**: ما اشتركا في تمام الماهية، فإذا لم يكن هناك اشتراك في تمام الماهية كالإنسان والفرس كانا **متخالفين**، وإن حصل اشتراكهما في الجنس وهو الحيوان إلا أنّهما اختلفا في الفصل، فلا يكون بينهما اشتراك في تمام الماهية، والمتخالفان إمّا متقابلان أو غير متقابلين، فإذا لم يمتنع اجتماعهما في محلّ واحدٍ فهما غير متقابلين كالسواد والحلاوة للتمر، والبياض والصلابة للسكر، وأمّا إن امتنع اجتماع المتخالفين في محلّ واحد من جهة واحدة فهما **المتقابلان**، فخرج بقولنا في محلّ واحد غير المتقابلين كالسواد والحلاوة يجتمعان في التمر، وبقولنا من جهة واحدة ككون زيد أبًا وابنًا من جهتين مختلفتين، فهو أب لبكر وابن لعمرو مثلًا، فلا يكون هناك تقابل بين أبوته وبنوته لاختلاف الجهة، وكذا الصغر والكبر فهو صغير بالنسبة لأمر، وكبير بالنسبة لأمر آخر فلا يكون هناك وحدة في الجهة.

وبعد تعريف المتقابلين، نأتي علىٰ أقسام التقابلِ وهي:

المتقابلانِ إمّا أن يكونا وجوديين، أو يكون أحدهما وجوديًّا والآخر عدميًّا، ولا يكون المتقابلان عدميين.

- فإن كان المتقابلان وجوديين: فهما إمّا أن يكونا **متضايفين**، وذلك إذا كانا لا يعقل أحدهما بدون تعقل الآخر، كالأبوة والبنوة، فإننا نتعقل الأبوة بالبنوة والعكس صحيح، فالأب من له ابن، والابن من له أب.

- وإمّا أن يكونا متضادين: **فالمتضادان** وجوديان لا يتوقف تعقل أحدهما علىٰ الآخر كالسواد والبياض فلا يمكن أن يجتمعا في محل واحد، ككون الورقة بيضاء وسوداء في آن واحد.

- وإن كان المتقابلان أحدهما أمر وجودي والآخر عدميّ، فإمّا أن يتقابلا **تقابل العدمِ والملكة أو تقابل النقيضين الإيجاب والسلب**، فإذا كان العدميّ يلاحظ وينظر فيه إلىٰ قابلية الموضوع للوجودي واستعداده للاتصافِ به، بحسب شخصِ الموضوعِ أو نوعه أو جنسه فهو تقابل العدم والمَلَكة: كالعمىٰ والبصر، والعلم والجهل، والاتصاف باللحية وعدمها، فالموضوع يقبل الملكة إما بشخصه أو بنوعه أو بجنسه القريب أو البعيد، كعدم اللحية عن الأمرد وعن المرأة وعن الفرس وعن الشجر، فإنّ المرأة نوعها يقبل ويستعدّ للوجوديّ والفرس يقبل الاتصاف باللحية بالنظر إلىٰ جنسه وهو الحيوان وهكذا، فإنّ النظر في ما إذا كان شخص الموضوع أو نوع الموضوع أو جنس الموضوع يقبل الاتصاف بالملكة، وإلا فهو تقابل السلب والإيجاب كالوجود والعدم.

رأي ابن تيمية في تقابل العدم والملكة:

تبع ابن تيمية جمعًا من المتكلمين كالقاضي الباقلاني في أن تقابل العدم والملكة راجع إلىٰ تقابل النقيضين وداخل فيه، وفصلُ الحكماء بينهما من باب الاصطلاح المقصود لا المعنىٰ المعقول.

يقول في ذلك: «العلم والقدرة والسمع والبصر والكلام ونحو ذلك صفات كمال، فلو لم يتصف الرب بها اتصف بنقائضها كالجهل والعجز والصمم والبكم والخرس، وهذه صفات نقص، والله منزه عن ذلك، فيجب اتصافه بصفات الكمال، ويقال: كل كمال يثبت لمخلوق من غير أن يكون فيه نقص بوجه من الوجوه فالخالق تعالىٰ أولىٰ به، وكل نقص تنزه عنه مخلوق فالخالق سبحانه أولىٰ بتنزيهه عنه، بل كل كمال يكون للموجود لا يستلزم نقصًا فالواجب الوجود أولىٰ به من كل موجود، وأمثال هذه الأدلة المبسوطة في غير هذا الموضع.

فإذا قال النفاة من الجهمية والمتفلسفة والباطنية: هذه الصفات متقابلة تقابل العدم والملكة، فلا يلزم من رفع أحدهما ثبوت الثاني، إلا أن يكون المحل قابلًا لهما، فأما ما لا يقبلهما كالجماد فلا يقال فيه حي ولا ميت، ولا أعمىٰ ولا بصير.

أجيبوا عن ذلك بعدة أجوبة، مثل أن يقال: هذا اصطلاح لكم، وإلا فاللغة العربية لا فرق فيها، والمعاني العقلية لا يعتبر فيها مجرد الاصطلاحات»[1].

يقول أيضًا: «وللمتفلسفة المشَّائِينَ اصطلاح آخر في المتقابلين بالسلب والإيجاب، يسمونه تقابل العدم والملكة، وهو نفي الشيء عما من شأنه أن يكون قابلًا له، كنفي السمع والبصر

(١) درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٢٢٢).

والكلام عن الحيوان، فإنه يسمىٰ عمًى وصممًا وبُكمًا؛ لأن الحيوان يقبل هذا وهذا، بخلاف نفي ذلك عن الجماد كالجدار، فإنه لا يسمىٰ في اصطلاحهم عمًى ولا صممًا ولا بكمًا؛ لأن الجدار لا يقبل ذلك.

ثم إنهم تذرعوا بذلك إلىٰ سلب النقيضين عن الخالق تعالىٰ، فاحتج السلف والأئمة وأهل الإثبات: بأن الخالق سبحانه لو لم يوصف بالسمع والبصر والكلام، ونحو ذلك من صفات الكمال، لوجب أن يوصف بما يقابل ذلك من الصمم والعمىٰ والبكم ونحو ذلك من صفات النقص.

فقال لهم هؤلاء: العمىٰ والبصر والبكم والكلام متقابلان تقابل العدم والملكة، وهو سلب الشيء عما من شأنه أن يكون قابلًا له كالحيوان، فأما ما لا يقبل ذلك كالجماد، فلا يوصف بعمىٰ ولا بصر ولا كلام ولا بكم ولا سمع ولا صمم، ولا حياة ولا موت.

والجواب عن هذا من وجوه:

أحدها: أن يقال: هذا اصطلاح لكم، وإلا فما ليس بحي يسمىٰ ميتًا، كما قال تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَخۡلُقُونَ شَيۡـٔٗا وَهُمۡ يُخۡلَقُونَ ۝٢٠ أَمۡوَٰتٌ غَيۡرُ أَحۡيَآءٖۖ﴾ [النحل: ٢٠-٢١]، وقال تعالىٰ: ﴿وَءَايَةٞ لَّهُمُ ٱلۡأَرۡضُ ٱلۡمَيۡتَةُ أَحۡيَيۡنَٰهَا﴾ [يس: ٣٣]، وقال: ﴿ٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ يُحۡيِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَاۚ﴾ [الحديد: ١٧].

والثاني: أن ما لا يقبل صفات الكمال أنقص مما يقبلها ولم يتصف بها، فإن الجماد أنقص من الحيوان الأعمىٰ والأصم والأبكم، فإذا كان اتصافه بصفات النقص، مع إمكان اتصافه بصفات الكمال، نقصًا وعيبًا يجب تنزيهه عنه، فعدم قبوله لصفات الكمال أعظم نقصًا وعيبًا.

ولهذا كان منتهىٰ أمر هؤلاء تشبيهه بالجمادات ثم بالمعدومات، ثم بالممتنعات.

الثالث: أن نفس عدم الحياة والعلم والقدرة نقص لكل ما عدم عنه ذلك، سواء فرض قابلًا أو غير قابل، بل ما لا يقبل ذلك أنقص مما يقبله، كما أن نفس الحياة والعلم والقدرة صفات كمال.

فنفس وجود هذه الصفات كمال، ونفس عدمها نقص، سواء سمي موتًا وجهلًا وعجزًا أو لم يُسَمَّ، وكذلك السمع والبصر والكلام كمال، وعدم ذلك نقص»[1].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٢٧٣).

تتمة أقسام التقابل عند الحكماء

قال المصنّف: «وقد يُشترطُ في التضادّ غايةُ الخلافِ، ويخصُّ باسمِ الحقيقيّ، والأولُ بالمشهوريِّ. وقد يشترطُ في الملكةِ والعدمِ الاستعداد للوجوديّ في ذلك الوقتِ، ويخصُّ باسمِ المشهوريِّ. والأول بالحقيقيّ. ولا تقابلَ بين الوحدةِ والكثرةِ لتغاير موضوعهما، ولتقوّمِ أحدِهما بالآخرِ».

الشرح

التضاد إما حقيقي أو مشهوريّ، وما قلناه في تعريف المتضادين وهو كونهما أمرين وجوديين لا يتوقف تعقّل أحدهما علىٰ تعقل الآخر هكذا مطلقًا من غير اشتراط غاية الخلاف بينهما فهو التضادّ المشهوريّ، فإن اشترطنا غاية الخلاف بينهما كالسواد والبياض، فإنهما طرفا الألوان ولا يقعان وسطًا، بخلاف البياض والصفرة أو الحمرة والسواد فهو التضادّ الحقيقي.

وأمّا المتقابلان تقابل العدم والملكة، وهو كون أحد المتقابلين سلبًا للآخر مع اعتبار كون المحلّ مستعدًّا وقابلًا للاتصاف بالوجودي وهو الملكة، فإن كان استعداد المحلّ للوجوديّ بحسب شخصه أو نوعه أو جنسه **في الجملةِ** فهو العدم والملكة الحقيقي، وإن اعتبر كون المحلّ مستعدًّا للاتصاف بالأمر الوجوديّ **في وقت محدد** يمكن اتصافه به فيه فهو العدم والملكة المشهوريّ، كعدم اللحية عن الكوسجِ بخلافه عن الأمرد، فإنّ زمن الكوسج زمنُ الاتصاف باللحية بالفعل عادة دون زمن الأمرد.

والوحدة والكثرة لا يتقابلان بالذات لعدم اتحاد الموضوعِ، فإن موضوع الوحدة جزء موضوع الكثرة، والوحدة جزء من الكثرة، وكذلك الكثرة تتقوم بالوحدة، فإنّ الكثرة عبارة عن وحدات مجتمعة، ولا يكون أحد المتقابلين مقوما للآخر، فالمقوم للشيء يجامعه، فكانت الوحدة لا تقابل الكثرة بالنظر إلىٰ ذاتهما.

المبحث الخامس

العلة والمعلول

تعريف العلة وأقسامها

قال المصنف: «العلة وهي ما يحتاج إليه الشيء، إن كانت داخلة فيه، فوجود الشيء معها، إما بالفعل فهي صورية، وإما بالقوة فهي مادية، وإن كانت خارجة، فالشيء إما بها ففاعلية، أو لها فغائية، ومرجع الشروط والآلات إلىٰ الفاعل، وجميع ما يتوقف عليه الشيء يسمىٰ علة تامة».

قلت: العلة ما يحتاج إليه الشيء في وجوده أو في ماهيته، وهي إما تامة وهي جميع ما يتوقف عليه الشيء في وجوده وماهيته، وإما ناقصة وهي بعض ما يتوقف عليه الشيء، وأقسام الناقصة أربعة:

- **العلة الصورية**: وهي جزء من المعلول، وداخلة فيه، ويكون المعلول بها بالفعل، كصورة السرير.

- **العلة المادية**: وهي جزء من المعلول، وداخلة فيه، ويكون المعلول بها بالقوة، كالخشب للسرير.

- **العلة الفاعلية**: وهي مؤثرة في وجود المعلول، كالنجار بالنسبة إلىٰ السرير.

- **العلة الغائية**: وهي ما لأجلها صار الفاعل فاعلًا لوجود المعلول، كالجلوس علىٰ السرير.

والعلة الصورية والمادية هي علل الماهية، والعلة الفاعلية والغائية هي علل الوجود.

وأما الشروط والآلات فهي داخلة في الفاعلية؛ فإن الفاعل مستقل بالفاعلية، ولا يكون كذلك إلا مع توفر الشروط وانتفاء الموانع، وقد جعلها البعض من تتمة العلة المادية؛ لأن القابل إنما يكون قابلًا بالفعل عند حصول الشرائط وانتفاء الموانع.

وجود المعلول عند وجود علته التامة

قال المصنف: «وعند تمام الفاعل يجب وجود المعلول؛ لامتناع الترجيح بلا مرجح، وبالعكس؛ لكون الاحتياج من لوازم الإمكان، فعدم المعلول يفتقر إلىٰ عدم العلة، ووجوده مع انعدامها إنما يتصور في المعدات، كالابن بعد الأب، والبناء بعد البنّاء، والمؤثر في الوجود قد يغاير المؤثر في البقاء».

قلت: لا يجوز تخلف المعلول عن علته التامة، بل يجب وجود المعلول عند وجود فاعله المستقلّ؛ لعدم جواز العدم عليه حينئذ؛ وإلا لزم الترجيح بلا مرجح، وكذلك يكون عدم المعلول لعدم علته أو تمام علته، فعند وجود المعلول يجب وجود تمام الفاعل؛ لكون المعلول ممكنًا، والإمكان مناط الحاجة إلىٰ العلة، ولو وجد الأثر دون مؤثره لاستلزم ذلك وجود الملزوم دون لازمه وهو محال.

وأما في العلل المعدة فيجوز وجود المعلول مع عدم العلة، كالابن بعد الأب والبناء بعد البنّاء.

والمؤثر في وجود الشيء قد لا يكون هو بعينه المؤثر في بقائه، بل يكون المؤثر في بقائه مؤثرًا آخر سوىٰ المؤثر في الوجود، كالاشتعال الحاصل بمماسة النار، فإن استمراره لا يتوقف علىٰ استمرار مماسة النار المؤثرة ابتداء.

رأي ابن تيمية في وجوب وجود المعلول عند وجود علته:

مرّ معنا أنه يجب وجود المعلول لوجود علته، ويستحيل تخلف المعلول عن علته عند الشيخ، ولكن بينهما تعاقب زمني من غير فصل ولا تراخي، فلا يتقارنان بحسب الزمن، وأما عدم المعلول فلازم لعدم علته.

وحدة المعلول بالشخص تستلزم وحدة العلة

قال المصنف: «**ووحدة المعلول بالشخص توجب وحدة الفاعل؛ لامتناع الاحتياج والاستغناء معًا، ولا عكس؛ لاستناد الكلّ إلىٰ الواجب تعالىٰ ابتداءً. والاستدلال بأنه لو لم يصدر عن الواحد إلا الواحد لزم اتحاد السلسلة والعلية فيما بين كل شيئين ضعيف**».

الشرح

المعلول الواحد بالشخص لا بالنوع لا يعلّل بعلتين مستقلتين أو بعلل مستقلة، بل وحدة المعلول بالشخص تستلزم وحدة علته التامة؛ وإلا لزم كون المعلول مستغنيًا عن كل واحدة منها محتاجًا إلىٰ كل واحدة معًا وهو محال، وذلك لأنّ المعلول يجب وجوده بكل واحدة منها مما يلزم عنه استغناؤه عن كل واحدة منها[1].

(١) قال الفخر الرازي: «المعلول الواحد بالشخص يستحيل أن يجتمع عليه علتان =

ولا يلزم من وحدة العلة وحدة المعلول، بل يجوز صدور الكثير عن العلة الواحدة عند المتكلمين كما في الواجب والعالم، خلافًا للحكماء حيث ذهبوا إلىٰ أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد؛ وإلا لزم تكثر الواحد.

وذهب البعض إلىٰ أن الواجب ليس بسيطًا في حقيقته وواحدًا من جميع الجهات؛ لاتصافه بالصفات الوجودية الزائدة علىٰ الذات، فلا يمتنع تعدد آثاره بهذا اللحاظ.

وقد استدل بعض المتكلمين علىٰ جواز صدور الكثير عن الواحد، بلزوم اتحاد السلسلة للموجودات، وكون كل موجود معلولًا لما سبقه وعلة لما بعده، فتلزم العلية بين كل موجودين إما بوسط أو بغير وسط.

وقد ضعف المصنف ذلك؛ لأن في المعلول كثرة بحسب الجهات والاعتبارات مع وحدته الذاتية.

رأي ابن تيمية في اجتماع علتين مستقلتين علىٰ معلول واحد:

يرىٰ الشيخ امتناع تعليل الواحد بالشخص بعلتين مستقلتين.

يقول رَحِمَهُ اللَّهُ: «وهذا من دلائل الوحدانية، فإن الرب لا بد أن يكون قادرًا بنفسه؛ لامتناع كون قدرته من غيره، ويمتنع اجتماع

= مستقلتان؛ وإلا لكان مع كل واحدة منها واجب الوقوع فيمتنع إسناده إلىٰ الآخر، فيستغني بكل واحد منهما عن كل واحد منهما وهو محال». (المحصل، ص٣٣٣).

قادرين بأنفسهما علىٰ شيء واحد، فإن قدرة أحدهما عليه مشروطة بعدم قدرة الآخر عليه حال كون الأول قادرًا؛ لامتناع اجتماع قدرتين تامتين علىٰ فعل واحد، وامتناع اجتماع فاعلين مستقلين علىٰ فعل، واحد وهذا مبسوط في غير هذا الموضع»[1].

(١) الصفدية (٢/ ١١٠).

الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، ولا يكون قابلًا وفاعلًا

قال المصنف: «وتمسك المخالف بأنه لو صدر عنه شيئان، فمصدريته لهذا غير مصدريته لذاك، فإن دخل شيء منهما فيه تركب، وإلا تسلسل، ورد بأنها اعتبار عقلي، وبأنه يرد علىٰ صدور الواحد. وقولهم المراد أنه كلما تكثر المعلول تكثر الفاعل، ولو بالحيثية ضرورة أن فاعليته لهذا غير فاعليته لذاك لا يفيد شيئًا، ولا يوافق ما بنوا عليه من امتناع تعدد أثر البسيط، ومن أن الفاعل البسيط لا يكون قابلًا؛ لأن الفعل والقبول أثران، وقد يستدل بأنّ نسبة الفاعل بالوجوب، والقابل بالإمكان. ورد بعد التسليم بأنه لا امتناع في الوجوب واللا وجوب بجهتين».

الشرح

استدل الحكماء علىٰ امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي؛ بأنه لو صدر عنه اثنان، لكان المفهوم من كون الواحد مصدرًا لأحدهما غير المفهوم من كونه مصدرًا للآخر، فيكون

هناك تغاير مفهومي، والمفهومان المتغايران إن كانا داخلين في ماهية المصدر، لم يكن واحدًا حقيقيًّا، بل كان مركبًا، وإن كان خارجين فهما معلولان للمصدر، ويكون الكلام في كيفية صدورهما عنه، ويلزم التركيب أو التسلسل في المصدريات.

وأجاب المتكلمون: بأن كون الشيء مصدرًا لشيء آخر أمر اعتباري عقلي؛ لا يلزم منه تركب الواحد.

وكذلك يرد عليهم في صدور الواحد ما أوردوه علىٰ مخالفيهم في صدور الكثرة، فمصدرية الواحد الحقيقي لهذا الشيء الواحد مغايرة بحسب المفهوم للواحد الحقيقي، لكونها نسبة بينه وبين أثره، فإن كانت داخلة فيه لزم تركب الواحد، أو خارجة معلولة له، ننقل الكلام إلىٰ مصدريته لها؛ فيلزم التسلسل.

فأجاب بعض الحكماء: بأن مطلوبهم لا يتوقف علىٰ وجودية المصدرية، بل كذلك علىٰ كونها اعتبارية، يلزم تكثر الفاعل؛ فإن مفهوم فاعليته لهذا غير مفهوم فاعليته لذاك، فلا يكون هو مع أحدهما نفسه مع الآخر، فيكون الفاعل ليس واحدًا، بل مركبًا، وهو جواب لا يفيد؛ لأن الأمور الاعتبارية لا تستلزم تركب الواحد؛ وإلا لم يصدر عن الواحد واحد وهو خلاف ما ذهبوا إليه.

وكذلك لا يوافق ما ذهبوا إليه من امتناع تعدد أثر البسيط، وامتناع كون الواحد الحقيقي فاعلًا وقابلًا؛ فإنهم منعوا كون

الواحد الذي لا تكثر فيه ومن غير تعدد في الآلات والشروط قابلًا وفاعلًا؛ لأن الفعل والقبول أثران متغايران، فلا يصدران عن واحد، ولا يكون الواحد في نفسه قابلًا للشيء وفاعلًا له؛ لئلّا يلزم تركيبه، فلا يتصف الواجب عندهم بالصفات الحقيقية.

واستدل الحكماء أيضًا علىٰ امتناع كون البسيط فاعلًا وقابلًا بأن نسبة الفاعل إلىٰ المفعول بالوجوب، ونسبة القابل إلىٰ المقبول بالإمكان، فالفاعل التام يستلزم مفعوله ضرورة، والقابل لا يستلزم المقبول، بل يمكن حصوله فيه، فيتنافىٰ القبول وفاعليته للشيء؛ لتنافي الوجوب والإمكان اللازمين لهما.

فأجاب مخالفوهم بجواز كون الشيء واجبًا للشيء من حيث كونه فاعلًا له، غير واجب من حيث كونه قابلًا له.

رأي ابن تيمية في كون الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، ولا يكون قابلًا وفاعلًا:

يرىٰ الشيخ أن الوحدة التي يصف بها الحكماء الواجب لا تحقق لها في الخارج، بل تحققها ذهني، فهذا الواحد الذي يبنون عليه مثل هذه الأحكام لا وجود له في الخارج، بل الموجودات الخارجية جميعًا تتصف بصفات وجودية متعددة لزومًا.

يقول ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وبين أن هذا الواحد الذي يثبتونه في العلم الإلهي والطبيعي والمنطقي لا حقيقة له إلا في الأذهان.

ومن تصور هذا حق التصور، تبيّن له من غلط هؤلاء وضلالهم ما يطول وصفه، وتبين له أن ضلال هؤلاء في العقليات من جنس ضلالهم في السمعيات، وأنهم كما أخبر تعالىٰ عن أصحاب النار: ﴿وَقَالُوا۟ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾ [المُلك: ١٠].

وكان من أصول الإلحاد والتعطيل -الذي سموه توحيدًا- هو فرارهم من تعدد صفات الواحد الحق، وتعدد أسمائه وكلامه، مع أن ذلك لا محذور فيه، بل هو الحق الذي لا يمكن جحده.

ومن فهم هذا انحلّ له ما يقوله من يقوله من المتفلسفة: إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وما يقوله: من تركيب الأنواع من الأجناس والفصول، وأن ذلك الفرد الذي تتركب منه هذه الحقائق هو أيضًا أمر يقدر في الذهن لا حقيقة له في الخارج، وما يقولونه: من أن الواحد لا يكون فاعلًا وقابلًا، وأمثال ذلك مما يعبرون عنه بلفظ الواحد هو واحد يقدر في الأذهان، لا حقيقة له في الخارج»[1].

ويقول أيضًا: «هؤلاء يقولون: إن الرب واحد، والواحد لا يصدر عنه إلا واحد، ويعنون بكونه واحدًا أنه ليس له صفة ثبوتية أصلًا ولا يعقل فيه معان متعددة؛ لأن ذلك عندهم تركيب ولهذا يقولون: لا يكون فاعلًا وقابلًا؛ لأن جهة الفعل غير جهة

(١) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ١٢٧).

القبول، وذلك يستلزم تعدد الصفة المستلزم للتركيب، ومع هذا يقولون: إنه عاقل ومعقول وعقل، وعاشق ومعشوق وعشق، ولذيذ وملتذ ولذة، إلىٰ غير ذلك من المعاني المتعددة، ويقولون: إن كل واحدة من هذه الصفات هي الصفة الأخرىٰ، والصفة هي الموصوف، والعلم هو القدرة وهو الإرادة، والعلم هو العالم وهو القادر. ومن المتأخرين منهم من قال: العلم هو المعلوم، فإذا تصور العاقل أقوالهم حق التصور تبيّن له أن هذا الواحد الذي أثبتوه لا يتصور وجوده إلا في الأذهان لا في الأعيان، وقد بسط الكلام عليه، وبين فساد ما يقولونه في التوحيد والصفات وبين فساد شبه التركيب من وجوه كثيرة في مواضع غير هذا.

وإذا كان كذلك فالأصل الذي بنوا عليه قولهم: «إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد» أصل فاسد.

الثالث: أن يقال قولهم بصدور الأشياء مع ما فيها من الكثرة والحدوث عن واحد بسيط في غاية الفساد.

الرابع: أنه لا يعلم في العالم واحد بسيط صدر عنه شيء لا واحد ولا اثنان، فهذه الدعوىٰ الكلية لا يعلم ثبوتها في شيء أصلًا.

الخامس: أنهم يقولون صدر عنه واحد، وعن ذلك الواحد عقل ونفس وفلك، فيقال: إن كان الصادر عنه واحدًا من كل وجه فلا يصدر عن هذا الواحد إلا واحد أيضًا، فيلزم أن يكون كل ما في العالم إنما هو واحد عن واحد، وهو مكابرة وإن كان

في الصادر الأول كثرة ما بوجه من الوجوه فقد صدر عن الأول ما فيه كثرة ليس واحدًا من كل وجه، فقد صدر عن الواحد ما ليس بواحد»[1].

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (١٧/ ٢٨٧).

استحالة الدور والتسلسل

قال المصنف: «يستحيل الدور، وهو توقف الشيء علىٰ ما يتوقف عليه؛ لأن امتناع تقدم الشيء علىٰ نفسه ضروري. والتسلسل وهو تراقي معروضي العلية والمعلولية لا إلىٰ نهاية؛ لأن المؤثر المستقل للجملة ليس نفسها ولا جزء منها للدور، بل خارجًا واجبًا يوجب شيئًا من الجملة فينقطع، ولأنّا نفصل من السلسلة جملة بنقصان واحد، ثم نطبق بين الجملتين، فإن وقع بإزاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء، وإلا انقطعت الناقصة؛ فتناهت التامة؛ ولأنها لما اشتملت علىٰ معلول محض لزم اشتمالها علىٰ علة محضة تحقيقًا للتكافؤ، ولأنا نطبق بين سلسلتي وصفي العليات والمعلوليات فيما فوق المعلول المحض، فيلزم لضرورة سبق العلة زيادة العلية، ويتناهيان، ولأنها إن انقسمت بمتساويين فزوج، وإلا ففرد، وكل منهما أقل بواحد فما فوقه فيتناهىٰ».

الشرح

الكلام سيكون في نقاط:

- الدور هو توقف وجود كل واحد من الشيئين علىٰ الآخر، أو توقف الشيء علىٰ ما يتوقف عليه بلا واسطة أو بواسطة.

- الدور إما مصرح أو مضمر، فالمصرح كتوقف (أ) علىٰ (ب) و(ب) علىٰ (أ) بلا واسطة، والمضمر كتوقف (أ) علىٰ (ب) و(ب) علىٰ (ج) و(ج) علىٰ (أ)، فيكون هناك واسطة في توقف الشيئين بعضهما علىٰ بعض.

- الدور ضروري الاستحالة؛ لاستلزامه تقدم الشيء علىٰ نفسه، فإن العلة تتقدم المعلول، فالشيء إذا كان علة لشيء كان متقدمًا عليه، والآخر علة له فيكون متقدمًا عليه، والمتقدم علىٰ المتقدم علىٰ الشيء متقدم علىٰ ذلك الشيء، فيكون الشيء متقدمًا علىٰ نفسه.

- التسلسل قد عرّفه المصنّف بكونه تراقي معروضي العلية والمعلولية لا إلىٰ نهاية، بأن يكون كل ما هو معروض للعلية معروضًا للمعلولية، ولا ينتهي إلىٰ ما تعرض له العلية دون المعلولية.

- التسلسل العللي ممتنع، **وبراهين امتناعه التي ذكرها المصنف هنا هي:**

البرهان الأول: برهان الإمكان.

يقول المصنف: «لو تسلسلت العلل والمعلولات من غير أن ينتهي إلىٰ علة محضة لا تكون معلولًا لشيء، لكان هناك جملة هي نفس مجموع الممكنات الموجودة المعلول كل من آحادها لواحد منها، وتلك الجملة موجودة ممكنة، أما الوجود؛ فلانحصار أجزائها في الموجود، ومعلوم أن المركب لا يعدم إلا بعدم شيء من أجزائه، وأما الإمكان؛ فلافتقارها إلىٰ جزئها الممكن، ومعلوم أن المفتقر إلىٰ الممكن لا يكون إلا ممكنًا . . .، وإذا كانت الجملة موجودًا ممكنًا، فموجدها بالاستقلال إما نفسها وهو ظاهر الاستحالة، وإما جزء منها وهو أيضًا محال؛ لاستلزامه كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله؛ لأنه لا معنىٰ لإيجاد الجملة إلا إيجاد الأجزاء التي هي عبارة عنها، ولا معنىٰ لاستقلال الموجد إلا استغناؤه عما سواه، وإما أمر خارج عنها ولا محالة يكون موجدًا لبعض الأجزاء، وينقطع إليه سلسلة المعلولات؛ لكون الموجد الخارج عن جميع الممكنات واجبًا بالذات»[1].

البرهان الثاني: برهان التطبيق.

يقول المصنّف: «لو وجدت سلسلة غير متناهية إلىٰ علة محضة، ينقص من طرفها المتناهي واحد، فتحصل جملتان

---

(١) : شرح المقاصد (٢/ ١١٥).

إحداهما من المعلول المحض، والثانية من الذي فوقه، ثم نطبق بينهما، فإن وقع بإزاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة؛ لزم تساوي الكل والجزء وهو محال، وإن لم يقع ولا يتصور ذلك إلا بأن يوجد جزء من التامة لا يكون بإزائه جزء من الناقصة؛ لزم انقطاع الناقصة بالضرورة، والتامة لا تزيد عليها إلا بواحد علىٰ ما هو المفروض، فيلزم تناهيها؛ ضرورة أن الزائد علىٰ المتناهي بالمتناهي متناه»[(١)].

البرهان الثالث: برهان التضايف.

وهو مبني علىٰ تكافؤ المتضايفين، فإن العلة والمعلول متضايفان.

يقول المصنّف: «لو تسلسلت العلل والمعلولات إلىٰ غير النهاية؛ لزم زيادة عدد المعلول علىٰ عدد العلة وهو باطل؛ ضرورة تكافؤ العلية والمعلولية، وبيان اللزوم أن كل علة في السلسلة فهو معلول علىٰ ما هو المفروض، وليس كل ما هو معلول فيها علة كالمعلول الأخير»[(٢)].

البرهان الرابع:

يقول المصنف: «إنّا نعزل المعلول المحض من السلسلة المفروضة، ونجعل كلًّا من الآحاد التي فوقه متعددًا باعتبار

---

(١) شرح المقاصد (٢/ ١٢١).

(٢) شرح المقاصد (٢/ ١٢٥).

وصفي العلية والمعلولية؛ لأن الشيء من حيث إنه علة مغاير له من حيث إنه معلول؛ فتحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار، إحداهما العلل والأخرىٰ المعلولات، ويلزم عند التطبيق بينهما زيادة وصف العلية؛ ضرورة سبق العلة علىٰ المعلول، فإن كل علة لا تنطبق علىٰ معلولها في مرتبتها، بل علىٰ معلول علتها المتقدمة عليها بمرتبة؛ لخروج المعلول الأخير؛ لعدم كونه مفروضًا للعلية، فيلزم زيادة مراتب العلل بواحدة، وإلا بطل السبق اللازم للعلة، ومعنىٰ زيادة مرتبة العلية أن يوجد علة لا تكون معلولًا وفيه انقطاع للسلسلتين»[1].

البرهان الخامس:

يقول المصنف: «إن السلسلة المفروضة من العلل والمعلولات الغير متناهية، إما أن تكون منقسمة بمتساويين فيكون زوجا أو لا فيكون فردا، وكل زوج فهو أقل بواحد من فرد بعده كالأربعة من الخمسة، وكل فرد فهو أقل بواحد من زوج بعده كالخمسة من الستة، وكل عدد يكون أقل من عدد آخر يكون متناهيا بالضرورة. كيف لا؟ وهو محصور بين حاصرين هما ابتداؤه وذلك الواحد الذي بعده»[2].

(١) شرح المقاصد (٢/ ١٢٦).

(٢) شرح المقاصد (٢/ ١٢٧).

رأي ابن تيمية في الدور:

بطلان الدور القبلي من الأمور المعلومة بالضرورة عند الشيخ والمتفق عليها بين العقلاء، بل إن بطلانه من الأصول التي يعتمد عليها في بطلان التسلسل العللي عنده.

قال رحمه الله: «والدور القبلي مما اتفق العقلاء علىٰ نفيه، ولوضوح انتفائه لم يحتج المتقدمون والجمهور إلىٰ ذكر ذلك؛ لأن المستدل بدليل ليس عليه أن يذكر كل ما قد يخطر بقلوب الجهال من الاحتمالات وينفيه، فإن هذا لا نهاية له، وإنما عليه أن ينفي من الاحتمالات ما ينقدح، ولا ريب أن انقداح الاحتمالات يختلف باختلاف الأحوال.

ولعل هذا هو السبب في أن بعض الناس يذكر في الأدلة من الاحتمالات التي ينفيها ما لا يحتاج غيره إلىٰ ذلك، ولكن هذا لا ضابط له، كما أن الأسولة والمعارضات الفاسدة التي يمكن أن يوردها بعض الناس علىٰ الأدلة لا نهاية لها، فإن هذا من باب الخواطر الفاسدة، وهذا لا يحصيه أحد إلا الله تعالىٰ، لكن إذا وقع مثل ذلك لناظر أو مناظر فإن الله ييسر من الهدىٰ ما يبين له فساد ذلك، فإن هدايته لخلقه وإرشاده لهم هو بحسب حاجتهم إلىٰ ذلك، وبحسب قبولهم الهدىٰ وطلبهم له قصدًا وعملًا.

ولهذا لما شرح الرازي طريقة ابن سينا في إثبات واجب الوجود، وقال: إنه لم يذكر فيها إبطال الدور، وذكر ما ذكره في إبطال الدور، ثم قال: والإنصاف أن الدور معلوم البطلان بالضرورة، ولعل ابن سينا إنما تركه لذلك»[1].

ويقول أيضًا: «أما الدور فقد يراد به أنه لا يوجد هذا إلا مع هذا، ولا هذا إلا مع هذا، ويسمىٰ هذا الدور المعي الاقتراني.

ويراد به أنه لا يوجد هذا إلا بعد هذا، ولا هذا إلا بعد هذا ونحو ذلك، وهو الدور القبلي.

فالأول ممكن: كالأمور المتضايفة، مثل البنوة والأبوة، وكالمعلولين لعلة واحدة، وسائر الأمور المتلازمة التي لا يوجد منها إلا مع الآخر، كصفات الخالق سبحانه المتلازمة وكصفاته مع ذاته، وكسائر الشروط، وكغير ذلك مما هو من باب الشرط والمشروط.

وأما الثاني فممتنع: فإنه إذا كان هذا لا يوجد إلا بعد ذاك، وذاك لا يوجد إلا بعد هذا، لزم أن يكون ذاك موجودًا قبل هذا، وهذا قبل ذاك، فيكون كل من هذا وذاك موجودًا قبل أن يكون موجودًا، فيلزم اجتماع الوجود والعدم غير مرة، وذلك كله ممتنع»[2].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ١٦١).

(٢) : درء تعارض العقل والنقل (٣/ ١٤٣).

رأي ابن تيمية في التسلسل:

أقسام التسلسل الممتنع عند الشيخ هي:

- التسلسل في المؤثرين والفاعلين بأن يكون للفاعل فاعل، وللفاعل فاعل إلىٰ ما لا نهاية.

- التسلسل في أصل التأثير بأن يمتنع أن يفعل شيئًا من الأشياء حتىٰ يفعل شيئًا من الأشياء، فيكون وجود جنس الفعل موقوفًا علىٰ وجود جنس الفعل، فلا يكون فعل مطلقًا حتىٰ يكون قبله فعل، ولا يفعل حتىٰ يفعل، وذلك دور محال.

- التسلسل في تمام التأثير المطلق بأن يشترط في كون الفاعل فاعلًا مطلقًا شرط حادث، لا يمكن للفاعل أن يفعل شيئًا إلا بذلك الشرط، ومن جملة ما يمتنع عليه فعله ذلك الشرط الحادث؛ لتوقف مطلق فعله عليه.

يقول ابن تيمية ﵀: «التسلسل يراد به أمور، أحدها: التسلسل في المؤثرات والفاعلين والعلل، وهذا باطل بصريح العقل، واتفاق العقلاء، ومنها: التسلسل في تمام كون المؤثر مؤثرًا، وهذا كالذي قبله باطل بصريح العقل، وقول جمهور العقلاء.

ومنها: التسلسل الذي في معنىٰ الدور، مثل أن يقال: لا يحدث حادث أصلًا حتىٰ يحدث حادث، وهذا أيضًا باطل بضرورة العقل واتفاق العقلاء.

ومنها: التسلسل في الآثار المتعاقبة، وتمام التأثير في الشيء المعين، مثل أن يقال: لا يحدث هذا حتىٰ يحدث قبله، ولا يحدث هذا إلا ويحدث بعده، وهلم جرا، وهذا فيه نزاع مشهور بين المسلمين وبين غيرهم من الطوائف، فمن المسلمين وغيرهم من جوزه في المستقبل دون الماضي.

وإذا عرفت هذه الأنواع فهم قالوا: إذا لم يكن المؤثر تامًّا في الأزل لم يحدث عنه شيء حتىٰ يحدث حادث به يتم كونه مؤثرًا، إذ القول في ذلك الحادث كالقول في غيره، فيكون حقيقة الكلام أنه لا يحدث شيء ما حتىٰ يحدث شيء، وهذا باطل بصريح العقل واتفاق العقلاء.

لكن هذا الدليل إن طلبوا به أنه لم يزل مؤثرًا في شيء بعد شيء فهذا يناقض قولهم، وهو حجة عليهم، وإن أرادوا أنه كان في الأزل مؤثرًا تامًّا في الأزل لم تتجدد مؤثريته، لزم من ذلك أنه لا يحدث عنه شيء بعد أن لم يكن حادثًا، فيلزم أن لا يحدث في العالم شيء، ولهذا عارضهم الناس بالحوادث اليومية، وهذا لازم لا محيد لهم عنه، وهو يستلزم فساد حجتهم.

وإن أرادوا أنه مؤثر في شيء معين فالحجة لا تدل علىٰ ذلك، وهو أيضًا باطل من وجوه، كما قد بسط في موضع آخر.

فالمؤثر التام يراد به المؤثر في كل شيء، والمؤثر في شيء معين، والمؤثر تأثيرًا مطلقًا في شيء بعد شيء، فالأول هو الذي يجعلونه موجب حجتهم، وهو يستلزم أن لا يحدث شيء، فعلم بطلان دلالة الحجة علىٰ ذلك.

ويراد به التأثير في شيء بعد شيء، فهذا هو موجب الحجة، وهو يستلزم فساد قولهم، وأنه ليس في العالم شيء قديم، بل لا قديم إلا الرب رب العالمين.

ويراد به التأثير في شيء معين، فالحجة لا تدل علىٰ هذا، فلم يحصل مطلوبهم بذلك، بل هذا باطل من وجوه أخرىٰ.

فبهذا التقسيم ينكشف ما في هذا الباب من الإجمال والاشتباه.

فكل حادث معين فيقال: هذا الحادث المعين إن كان مؤثره التام موجودًا في الأزل لزم جواز تأخير الأثر عن مؤثره التام، فبطل قولهم.

وإن قيل: بل لا بد أن يحدث تمام مؤثره عند حدوثه، فالقول في حدوث ذلك التمام كالقول في حدوث تمام الأول، وذلك يستلزم التسلسل في حدوث تمام التأثير، وهو باطل بصريح العقل، فيلزم علىٰ قولهم حدوث الحوادث بغير سبب حادث، وهذا أعظم مما أنكروه علىٰ المتكلمين من التسلسل.

فإن قيل: فما الفرق بين هذا التسلسل وبين التسلسل في تمام تأثير معين بعد معين.

قيل: الفرق بينهما من وجوه:

أحدها: أن هؤلاء قد قالوا: إنه مؤثر تام في الأزل، والمؤثر التام مستلزم أثره معه، فيلزمكم أن لا يحدث عنه شيء،

بل تكون جميع الممكنات قديمة أزلية، وهذا باطل بالحس والمشاهدة.

فادعوا أمرين باطلين أحدها: أنه كان مؤثرًا تامًّا في الأزل، وأن المؤثر التام يكون أثره معه في الزمان حتىٰ يكون الأثر مقارنًا للمؤثر في الزمان.

فإن قيل: إنه يتقدم عليه بالعلية، وهذا بخلاف قول من قال لم يزل مؤثرًا في شيء بعد شيء، فهذا لم يقل إنه كان مؤثرًا في الأزل في شيء قط، ولم يكن مؤثرًا تامًا في الأزل قط.

الثاني: أنهم إن قالوا: إن الأثر يجب أن يقارنه أثره في الزمان لزم أن لا يحدث شيء، وإن قالوا: بل الأثر عقب المؤثر في الزمان لزم أن لا يكون معه قديم، وحينئذ فمن قال بهذا قال: إنه لم يزل مؤثرًا في شيء بعد شيء، وكل ما سواه حادث مسبوق بالعدم.

الثالث: أن هؤلاء يقولون: كل حادث معين لا بد أن يحدث تمام تأثيره فيكون هو حادثًا عقب تمام التأثير، فأي شيء كونه الله كان عقب تكوين الرب له، كأجزاء الزمان والحركة التي توجد شيئًا فشيئًا، فقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يٓسٓ: ٨٢]، فيكون الحادث عقب تكوين الرب له، كما يكون الانكسار عقب التكسر، والطلاق عقب التطليق، فيلزم علىٰ هذا حوادث متعاقبة شيئًا بعد شيء.

وهذا غير ممتنع عند من يقول بهذا من أئمة أهل الملل، ومن الفلاسفة، بخلاف قول المتفلسفة ومن وافقهم علىٰ أن الأثر يكون مع المؤثر في الزمان، كما قالوا: الفلك قديم بقدم علته، وهو معه في الزمان.

فهؤلاء إن قالوا: بحدوث الحوادث بدون سبب حادث لزمهم المحذور الذي فروا منه، وإن قالوا: بل عند كل حادث يحدث مع زمن حدوثه وحدوث تمام مؤثره لزم حدوث حوادث لا تتناهىٰ في آن واحد من غير تجدد شيء عن المؤثر الأزلي؛ فلزمهم التسلسل في تمام أصل التأثير، لا في تأثير معين، وهو ممتنع مع قولهم بحوادث لا تتناهىٰ في آن واحد.

وهم وسائر العقلاء يسلمون بطلان هذا، وإنما نازع فيه معمر صاحب المعاني، وقد ظهر بطلان ذلك، فإنه تسلسل في أصل التأثير، لا في تأثير المعينات، فلزمهم المحال الذي لزم أصحاب معمر، ويلزمهم المحال والتناقض الذي اختصوا به، وهو قولهم بأن المؤثر مع مؤثره في الزمان، مع كون الرب مؤثرًا تامًا في الأزل، فيلزمهم أن لا يحدث في العالم شيء.

ومنها أن يقال: التسلسل جائز في أصلكم، فلا تكون الحجة برهانية، بل تكون جدلية، وهي تلزمنا بتقدير صحتها أحد أمرين: إما القول بالترجيح بلا مرجح، وإما القول بالتسلسل، وإلا كنا قد تناقضنا في نفي هذا وهذا، ولكن جواز التناقض علينا يقتضي بطلان أحد قولينا، فلِمَ قلتم: إن قولنا الباطل هو نفي

الترجيح بلا مرجح، مع اتفاقنا علىٰ بطلانه؟ فقد يكون قولنا الباطل: هو نفي التسلسل في الآثار الذي نازعنا فيه من نازعنا من إخواننا المسلمين مع منازعتكم لنا في ذلك، وإذا كان كذلك فالتزامنا لقول نوافق فيه إخواننا المسلمين وتوافقوننا أنتم عليه وتبطل به حجتكم علىٰ قدم العالم، أولىٰ أن نلتزمه من قول يخالفنا فيه هؤلاء وهؤلاء، وتقوم به حجتكم علىٰ قدم العالم.

الجواب الثالث: الجواب المركب، وهو أن يقال: إن كان التسلسل في تمام التأثير ممكنًا بطلت الحجة، فإنه يمكن حينئذ أن يحدث كل ما سوىٰ الله بأن يحدث تمام تأثيره.

وإن كان ممتنعًا لزم إما أن لا يحدث شيء، وهو خلاف المشاهد، وإما أن تحدث الحوادث بدون سبب حادث، وهو يبطل الحجة، فبطلت الحجة علىٰ كل تقدير.

وإن شئت قلت: إن التسلسل في الآثار إن كان ممكنًا بحيث يحدث شيئًا بعد شيء، ولا يكون علة تامة في الأزل، لزم حدوث كل ما سوىٰ الله، وبطلت الحجة، وإن كان ممتنعًا لزم أيضًا أن تحدث الحوادث عن المؤثر التام الأزلي، فيلزم حدوث جميع الحوادث عنه، ولزم حينئذ حدوث العالم، فتبطل حجة قدمه، فالحجة باطلة علىٰ التقديرين»[1].

(١) درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٢٨٢-٢٨٨).

وقال أيضًا: «ولفظ التسلسل يراد به التسلسل في المؤثرات، وهو أن يكون للحادث فاعل وللفاعل فاعل، وهذا باطل بصريح العقل واتفاق العقلاء، وهذا هو التسلسل الذي أمر النبي ﷺ بأن يستعاذ بالله منه، وأمر بالانتهاء عنه، وأن يقول القائل: آمنت بالله ورسله.

كما في الصحيحين عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: **(يأتي الشيطان أحدكم، فيقول: مَن خَلَقَ كذا؟ حتىٰ يقول له: مَن خلق ربَّك؟ فإذا بلغ ذلك فليستعذْ بالله ولينتهِ)**.

وفي رواية: «لا يزال الناس يتساءلون، حتىٰ يقولوا: هذا الله خلقَ الخلقَ فمَن خلقَ اللهَ؟ فمَن وجد من ذلك شيئًا فليقلْ: آمنت بالله» وفي رواية: «ورسوله». وفي رواية: «لا يزالون بك يا أبا هريرة حتىٰ يقولوا: هذا الله، فمَن خلق اللهَ؟ قال: فبينا أنا في المسجد إذ جاءني ناس من الأعراب، فقالوا: يا أبا هريرة هذا الله خلق الخلق فمَن خلقَ اللهَ؟ قال: فأخذ حصىٰ بكفه فرماهم به، ثم قال: قوموا، قوموا، صدق خليلي».

وفي الصحيح أيضًا: عن أنس بن مالك عن رسول ﷺ قال: قال الله: «**إن أمتك لا يزالون يسألون: ما كذا؟ وما كذا؟ حتىٰ يقولوا: هذا الله خلق الخلق، فمَن خلق الله؟**».

وهذا التسلسل في المؤثرات والفاعلين يقترن به تسلسل آخر، وهو التسلسل في تمام الفعل والتأثير، وهو نوعان: تسلسل في جنس الفعل، وتسلسل في الفعل المعين.

فالأول: مثل أن يقال: لا يفعل الفاعل شيئًا أصلًا حتىٰ يفعل شيئًا معينًا، أو لا يحدث شيئًا حتىٰ يحدث شيئًا، أو لا يصدر عنه شيء حتىٰ يصدر عنه شيء، فهذا أيضًا باطل بصريح العقل واتفاق العقلاء.

وهذا هو الذي يصح أن يجعل مقدمة في دوام الفاعلية، بأن يقال: كل الأمور المعتبرة في كونه فاعلًا إن كانت قديمة لزم قدم الفعل، وإن حدث فيها شيء، فالقول في حدوث ذلك الحادث كالقول في حدوث غيره، فالأمور المعتبرة في حدوث ذلك الحادث إن كانت قديمة لزم قدم الفعل، وإن كانت محدثة لزم أن لا يحدث شيء من الأشياء حتىٰ يحدث شيء.

وهذا جمع بين النقيضين، وقد يسمىٰ هذا دورًا، ويسمىٰ تسلسلًا، وهذا هو الذي أجاب عنه من أجاب بالمعارضة بالحوادث المشهودة.

وجوابه أن يقال: أتعني بالأمور المعتبرة الأمور المعتبرة في جنس كونه فاعلًا، أم الأمور المعتبرة في فعل شيء معين؟ أما الأول: فلا يلزم من دوامها دوام فعل شيء من العالم، وأما الثاني: فيجوز أن يكون كل ما يعتبر في حدوث المعين كالفلك وغيره حادثا، ولا يلزم من حدوث شرط الحادث المعين هذا التسلسل، بل يلزم منه التسلسل المتعاقب في الآثار، وهو أن يكون قبل ذلك الحادث حادث، وقبل ذلك الحادث حادث، وهذا جائز عندهم وعند أئمة المسلمين، وعلىٰ هذا فيجوز أن

يكون كل ما في العالم حادثًا، مع التزام هذا التسلسل الذي يجوزونه.

وقد يراد بالتسلسل في حدوث الحادث العين، أو في جنس الحوادث: أن يكون قد حدث مع الحادث تمام مؤثره، وحدث مع حدوث تمام المؤثر المؤثر، وهلم جرّا.

وهذا أيضًا باطل بصريح العقل واتفاق العقلاء، وهو من جنس التسلسل في تمام التأثير.

فقد تبين أن التسلسل إذا أريد به أن يحدث **مع** كل حادث حادث يقارنه، يكون تمام تأثيره مع الآخر حادث وهلم جرّا، فهذا ممتنع من جنس قول معمر في المعاني المتسلسلة، وإن أريد به أن يحدث **قبل** كل حادث حادث وهلم جرّا، فهذا فيه قولان، وأئمة المسلمين وأئمة الفلاسفة يجوزونه.

وكما أن التسلسل يراد به التسلسل في المؤثرات وفي تمام التأثير، يراد به التسلسل المتعاقب شيئًا بعد شيء، ويراد به التسلسل المقارن شيئًا مع شيء، فقولنا أيضًا: إن المؤثر يستلزم أثره يراد به شيئان، قد يراد به أن يكون معه في الزمان، كما تقوله الدهرية في قدم الأفلاك، وقد يراد به أن يكون عقبه، فهذا هو الاستلزام المعروف عند جمهور العقلاء، وعلىٰ هذا فيمتنع أن يكون في العالم شيء قديم.

والناس لهم في استلزام المؤثر أثره قولان:

فمَن قال: إن الحادث يحدث في الفاعل بدون سبب حادث، فإنه يقول: المؤثر التام لا يجب أن يكون أثره معه، بل يجوز تراخيه، ويقول: إن القادر المختار يرجح أحد مقدوريه بمجرد قدرته التي لم تزل، أو بمجرد مشيئته التي لم تزل، وإن لم يحدث عند وجود الحادث سبب.

والقول الثاني: أن المؤثر التام يستلزم أثره.

لكن في معنىٰ هذا الاستلزام قولين:

أحدهما: أن يكون معه، بحيث يكون زمان الأثر زمان المؤثر، فهذا هو الذي تقوله المتفلسفة، وهو معلوم الفساد بصريح العقل عند جمهور العقلاء.

والثاني: أن يكون الأثر عقب تمام المؤثر، وهذا يقر به جمهور العقلاء وهو يستلزم أن لا يكون في العالم شيء قديم، بل كل ما فعله القديم الواجب بنفسه، فهو محدث.

وإن قيل: إنه لم يزل فعّالًا، وإن قيل بدوام فاعليته، فذلك لا يناقض حدوث كل ما سواه، بل هو مستلزم لحدوث كل ما سواه، فإن كل مفعول فهو محدث، فكل ما سواه مفعول، فهو محدث مسبوق بالعدم، فإن المسبوق بغيره سبقًا زمانيًّا لا يكون قديمًا، والأثر المتعقب لمؤثره، الذي زمانه عقب زمان تمام مؤثره، ليس مقارنًا له في الزمان، بل زمنه متعقب لزمان تمام

التأثير، كتقدم بعض أجزاء الزمان علىٰ بعض وليس في أجزاء الزمان شيء قديم، وإن كان جنسه قديمًا، بل كل جزء من الزمان مسبوق بآخر، فليس من التأثيرات المعينة تأثير قديم، كما ليس من أجزاء الزمان جزء قديم.

فمن تدبر هذه الحقائق، وتبين له ما فيها من الاشتباه والالتباس؛ تبين له محارات أكابر النظار في هذه المهامه التي تحار فيها الأبصار، والله يهدي من يشاء إلىٰ صراط مستقيم»[1].

ويقول كذلك: «وقد احتج كثير منهم كسفيان بن عيينة، وأحمد بن حنبل، ونعيم بن حماد والبويطي صاحب الشافعي وغيرهم علىٰ أن القرآن غير مخلوق بقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يسٓ: ٨٢] فلو كان كُنْ مخلوقة لزم أن لا يوجد شيء من المخلوقات؛ لأن كن تكون مخلوقة بكن أخرىٰ وهلم جرّا فلا يوجد شيء.

وقد يظن بعض من لم يفهم غور كلامهم وحقائق الأمور أن هذا منهم استدلال بإبطال التسلسل مطلقًا، وأن ذلك يناقض دوام كونه لم يزل متكلمًا إذا شاء، وأن هذا تناقض منهم وليس الأمر كذلك.

بل التسلسل نوعان: تسلسل في المؤثرات وهذا باطل بالاتفاق، وتسلسل في الآثار المفعولات، فهذا فيه نزاع فكثير من

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣٦٣-٣٦٧).

النظار يجيزه وكثير منهم لا يجيزه وكلام الأئمة مبني علىٰ قول مَن أجازه وفرق بين النوعين.

وذلك أن التسلسل في المؤثرات يقتضي أن لا يوجد شيء كما تقدم؛ فإنه إذا لم يكن يوجد هذا حتىٰ يوجد شيء آخر، ولا يوجد الشيء الآخر حتىٰ يوجد شيء آخر وهلم جرّا، فإنه يقتضي تقدير أشياء كلها حادثة بعد العدم مفتقرة إلىٰ من يوجدها، وليس فيها من يوجد شيئًا بنفسه ولا موجود بنفسه.

ومعلوم أنه إذا لم يكن فيها موجود بنفسه، لم تكن الجملة موجودة بنفسها بطريق الأولىٰ، فإن الجملة مفتقرة إلىٰ كل واحد من الآحاد فإذا كان كل من الآحاد فقيرًا ممكنًا لا يوجد بنفسه، فالمفتقر إليه أولىٰ بالفقر وأولىٰ ألا يكون موجودًا بنفسه.

وتسلسل المفتقرات والمعدومات يقتضي كثرة المعدومات، بل هذا تسلسل ممتنعات، فإن ما لا يوجد حتىٰ يوجد ما لا يوجد ممتنع، وتقدير أمور كلها مفعولات ليس فيها غير مفعول، مع أنه ليس لها فاعل مباين لها ممتنع ضرورة، وكثرة الممتنعات المفتقرات لا تقتضي إمكان شيء منها فضلًا عن وجوده.

والتسلسل في أصل تمام التأثير كالتسلسل في أصل التأثير، والفاعل لا بد أن يكون حيًّا عالمًا قادرًا مريدًا فاعلًا بنفسه، فلا يجوز أن يقال: لا يصير فاعلًا لشيء حتىٰ يجعله شيء آخر فاعلًا، وذلك الآخر لا يصير فاعلًا حتىٰ يجعله شيء آخر فاعلًا إلىٰ غير نهاية.

بل لا بد من إثبات فاعل بنفسه لم يجعله غيره، فهو مثل أن يقال: لا يوجد حتىٰ يوجد. ولا يجوز أن يقال: لا يفعل شيئًا حتىٰ يعلم، ولا يعلم حتىٰ يعلمه غيره، وذلك الغير لا يعلم حتىٰ يعلمه غيره إلىٰ غير نهاية، بل لا بد من عالم بنفسه، ولا يجوز أن يقال: لا يقدر حتىٰ يقدره غيره، وذلك الغير لا يقدر حتىٰ يقدره غيره، إلىٰ غير نهاية بل لا بد من قادر بنفسه. وكذلك إذ قيل: لا يكون فاعلًا حتىٰ يكون فاعلًا، ولا يكون عالمًا أصلًا حتىٰ يكون عالمًا، ولا يكون قادرًا أصلًا حتىٰ يكون قادرًا.

فإذا قال: لا يؤثر حتىٰ يصير مؤثرًا، ولا يصير مؤثرًا حتىٰ يصير مؤثرًا؛ لم يصر مؤثرًا بحال.

وأما إذا قيل: لا يكون مؤثرًا في هذا حتىٰ يؤثر في شيء آخر، ولا يكون مؤثرًا في ذلك الشيء حتىٰ يكون مؤثرًا في شيء قبله، فهذا تسلسل في الآثار والتأثيرات المتعاقبة ليس هو تسلسلًا في نفس أصل كونه مؤثرًا.

فالتأثير الثاني ليس موقوفًا علىٰ كون المؤثر في نفسه مؤثرًا، فإنه مؤثر بنفسه بل علىٰ حدوث تأثير قبل هذا التأثير فيلزم وجود تأثيرات متعاقبة، فإن كان المؤثر مؤثرًا في نفسه جاز ذلك.

ومعنىٰ ذلك أن الرب تعالىٰ لا يتوقف كونه خالقًا علىٰ غيره أصلًا، وأما كونه خالقًا لهذا فقد يكون مشروطًا بخلقه لغيره فالتسلسل في التأثيرات المعينة تسلسل في الآثار.

وأما التسلسل في أصل الخلق فهو تسلسل في أصل التأثير وذلك ممتنع، بخلاف التأثيرات المتعاقبة لآثار متعاقبة وأن كل تأثير في غير ما أثر فيه الأول، وهذا تسلسل في الآثار وفي التأثيرات هي آثار لغيرها ليس تسلسلًا في نفس أصل التأثير، فإنه مؤثر بنفسه والممتنع هو أن لا يصير الشيء مؤثرًا حتىٰ يصير مؤثرًا، ولا يصير خالقًا حتىٰ يصير خالقًا.

وبهذا احتج أئمة السنة رضي الله عنهم فإن الله قد قال: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠]، وقال تعالىٰ: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢]، وقال: ﴿وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [البقرة: ١١٧].

فهذا يقتضي أنه إذا أراد شيئًا فإنما أمره أن يقول له كن فيكون.

وقوله: ﴿إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا﴾ عام في ما يريده وهو لم يخلق شيئًا إلا وقد أراده فاقتضىٰ هذا أنه لم يخلق شيئًا إلا وقد قال له كن، فلو كانت كن مخلوقة لكانت مخلوقة بكن أخرىٰ، وكذلك الثانية مخلوقة بكن أخرىٰ وهلم جرّا؛ فيلزم ألا يخلق شيئًا لأنه لا يصير خالقًا لشيء حتىٰ يخلق كن أخرىٰ، ولا يخلق كن حتىٰ يخلق كن فلزم التسلسل في كونه خالقًا، وهو تسلسل في أصل التأثير وفي أصل كون المؤثر مؤثرًا، وهو تسلسل في أصل الخلق كالتسلسل في ذات الخالق.

فإذا قدر ذلك لزم أن لا يصير خالقًا بحال، كما إذا قيل: لا يصير قادرًا حتىٰ يقدر أن يصير قادرًا ولا يقدر أن يصير قادرًا حتىٰ يقدر أن يقدر أن يصير قادرًا، أو قيل: لا يخلق شيئًا حتىٰ يجعل نفسه خالقًا ولا يجعل نفسه خالقا حتىٰ يخلق شيئًا فإن هذا ممتنع.

وهذا بخلاف ما إذا قيل: لا يخلق هذا حتىٰ يخلق هذا، ففرق بين أن يقال: لا يخلق شيئًا بحال حتىٰ يخلق هذا، أو لا يخلق شيئًا بحال حتىٰ يخلق ما به يصير خالقًا، وبين أن يقال لا يخلق هذا حتىٰ يخلق هذا.

فالأول ممتنع بالاتفاق وأما الثاني ففيه نزاع، بل يجب أن يكون خالقًا بنفسه لا يتوقف كونه خالقًا علىٰ كونه خالقًا وإن توقف كونه خالقًا لهذا علىٰ كونه خالقًا لهذا فلما دلّ القرآن علىٰ أن قوله كن مما يخلق بها جميع المراد كانت من تمام الخلق فلم يجز أن تكون مخلوقة»[1].

(١) الصفدية (٢/ ٦٨).